

**HUBUNGAN ANTARA KONSEP TAKDIR DENGAN *POST-
TRAUMATIC STRESS DISORDER*: KAJIAN DARI
PERSPEKTIF PSIKOSPIRITUAL ISLAM**

MUHAMMAD HAZIM BIN MOHD AZHAR

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

**HUBUNGAN ANTARA KONSEP TAKDIR DENGAN *POST-
TRAUMATIC STRESS DISORDER*: KAJIAN DARI
PERSPEKTIF PSIKOSPIRITUAL ISLAM**

MUHAMMAD HAZIM BIN MOHD AZHAR

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

**HUBUNGAN ANTARA KONSEP TAKDIR DENGAN *POST-
TRAUMATIC STRESS DISORDER*: KAJIAN DARI
PERSPEKTIF PSIKOSPIRITUAL ISLAM**

MUHAMMAD HAZIM BIN MOHD AZHAR

**DISERTASI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH SARJANA USULUDDIN**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

ABSTRAK

Post-Traumatic Stress Disorder atau singkatannya PTSD merupakan gangguan yang melibatkan akal, jiwa dan rohani serta mewujudkan kesenjangan dalam perhubungan sosial. Pesakit yang menghidapi PTSD perlu diberi perhatian oleh individu Muslim lain sebagai tanggungjawab sosial. Kesyumulan agama Islam sangat mengambil berat aspek akal dan jiwa sehingga memposisikan kedua-keduanya di dalam senarai *al-darūriyyāt al-khams* iaitu tuntutan penjagaan dan pemeliharaan *al-‘Aql* dan *al-Nafs*. Kajian bertajuk **Hubungan Antara Konsep Takdir Dengan *Post-Traumatic Stress Disorder*: Kajian Dari Perspektif Psikospiritual Islam** ini melihat hubungan keagamaan dengan tumpuan terhadap konsep takdir sebagai sokongan psikospiritual dalam usaha membantu rawatan PTSD. Kajian kualitatif ini dilatari reka bentuk konseptual dengan mengaplikasikan dokumentasi sebagai metode pengumpulan data dan analisis kandungan sebagai metode analisis data. Kajian ini menunjukkan rasa dan penghayatan yang bersifat *dhauqiyyah* natijah daripada pembinaan pengetahuan dan kefahaman yang bersifat *‘aqliyyah* membantu proses rawatan PTSD melalui kaedah spiritual dalam diri individu. Sehubungan itu, kajian ini mencadangkan penambahbaikan rawatan sedia ada dengan penekanan terhadap aspek kerohanian keagamaan bertunjangkan ketauhidan terhadap *al-Qadā’* dan *al-Qadar*.

ABSTRACT

Post-Traumatic Stress Disorder also known as PTSD, is a mental disorder which involves mind, soul and spirit as well as creating gaps in social relations. Patient who suffered from PTSD should be addressed and tackled by all individual Muslims as a social responsibility. Islam as a comprehensive religion, deeply concerns on the aspects of mind and soul that both of them has been placed in the list of *al-darūriyyāt al-khams* in order to strive for care and maintenance of *al-‘Aql* and *al-Nafs*. This study entitled **Relation between Concept of Taqdīr with Post-Traumatic Stress Disorder: A Study from Islamic Psychospiritual Perspective**, trying to analyze relations between the religious which a focus on the concept of fate as psychospiritual support to the treatment of PTSD. This qualitative study applied the conceptual documentation as a method of data collection and content analysis as a method of data analysis. This study shows the feels and appreciation based on *dhauqiyyah* which is a result of the construction of knowledge and understanding with the *‘aqliyyah* based help the PTSD treatment through the process of spiritual methods individually. Accordingly, through this study, suggests the improvement of existing treatment with an emphasis on the aspects of religious spirituality through *al-Qadā’* and *al-Qadr*.

PENGHARGAAN

Dengan nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Mengasihani, Segala pujian bagi Allah Taala, Tuhan sekalian alam. Selawat dan salam ke atas junjungan mulia Nabi Muhammad S.A.W., ahli keluarga baginda, para sahabat, *tābi‘īn* dan *tābi‘ al-tābi‘īn raḍiya Allah ‘anhum*. Jutaan kesyukuran dipanjatkan kepada Ilahi, di atas ruang dan kesempatan yang diizinkan-Nya, dapat jua disempurnakan tesis ini di bawah tajuk **Hubungan Antara Konsep Takdir Dengan *Post-Traumatic Stress Disorder*: Kajian Dari Perspektif Psikospiritual Islam**.

Dalam ruangan ini, penulis ingin mengambil peluang mengucapkan ribuan terima kasih terutamanya kepada penyelia yang sering memberi tunjuk ajar iaitu Dr Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman dan semua pensyarah Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Prof. Madya Dr Che Zarrina Sa‘ari, Prof. Madya Dr Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Prof. Madya Dr Mohd Fauzi bin Hamat, Prof. Madya Dr Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Dr Faizuri Abd. Latif, Dr Azmil Zainal Abidin, Dr Wan Adli Wan Ramli, Dr Khairul Naim Che Nordin, Dr Syarifah Basirah Syed Muhsin, Dr Ahmad Zuhdi Ismail, Dr Ali Ali Gobaili Saged, Dr Sallam Abdulnaser Sultan Mohsen dan lain-lain atas segala bantuan yang diberikan secara langsung atau tidak langsung untuk menyiapkan tesis ini. Begitu juga penghargaan kepada Allahyarham Prof. Dr Joni Tamkin bin Borhan, Prof. Madya Dr Wan Suhaimi Wan Abdullah, Dr Mohamad Kamil Ab. Majid, Prof. Dato’ Dr Mohd Fakhrudin Abdul Mukti, Tuan Guru Ahmad Ridoudin Abdul Wahab dan semua barisan pensyarah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya di atas idea, nasihat dan tunjuk ajar kepada penulis.

Penulis juga sangat menghargai segala keprihatinan dan kasih sayang yang diberikan oleh ahli keluarga yang tercinta iaitu ibu; Nor Hashimah Rejab, ayah; Mohd Azhar Hassan, adik-beradik; Nor Izzati, Muhammad Adib, Luqman, Muhamad Khairani dan Abdul Hannan serta ipar; Abang Mohd Fahmy, Kak Ija dan Ummu Humairah. Jutaan penghargaan juga kepada semua individu selaku ahli keluarga di Universiti Malaya yang membantu secara langsung bermula Puan Afishah Abdul Aziz, Muhamad Zariff Ilias, Ahmad Zakwan Fadzil, Furqon Razak, Ridzuan Hashim, Nurzafreena Aziz, Ulfah Harun, Wan Putri Suhaila Kamal, Hasimah Chik, Nurulthaqwa Ismail, Mohd Syukri Zainal Abidin, Amir Yazid Solehen, Ahmad Muti’a Qabbani, Afiq Abd Razak, Kak Siti Sarah Ahmad, Puan

Noor Haslinda Mohd Arif, Puan Ashikin Aini Abdullah, Puan Rohaida Dawam, Nor Shakirah Azizan, Husna Muslan, Rafizani Azmi, Nur Ain Sumaiyah Abdullah, Nur Hidayah Paudzi, Dr Mohd Anuar Mamat, Ust. Mohd Manawi Mohd Akib, Ust. Basri Husin, Ust. Rashidi Wahab dan lain- lain.

Jutaan penghargaan juga buat Naqibah Usrah; Kak Musaiyadah, Kak Razidah Othmanjaludin, Kak Norsidrah Habli, Kak Asma Anuar, Kak Nor Aina, Kak Rohani Arifin dan lain-lain. Tidak lupa juga penghargaan buat teman-teman yang sentiasa memberi sokongan sosial iaitu, Mohamad Haris Ghani, Muhammad Farouq Zundin, Nasran Azizi, Farhan Alias, Ahmad Fakhruddin, Sheikh Afham, Isman, Mustaqim Malek, Syamil ul-Anwar, Amir Kamis, Yusuf Zakaria, Kusairi, Saddam Khairat, Syihab Mahfuz, Iwan Fazri, Abang Zamri STKT, Zakwan Azizi, Muhammad Hafiz Sheva Sama, Tengku Hadi, Ridzuan Dolah, Afif Razab, Muadz Azhari, Shahrulanwar, sahabat-sahabat Batch 46 SIS, sahabat-sahabat pejabat Rabitah Alumni al-Azhar, barisan Lajnah JAPI 14/15, 15/16, 16/17 dan lain-lain kerana sentiasa memberi suntikan semangat kepada penulis.

Akhirnya, penulis memohon kemaafan atas segala kesalahan dan kekurangan yang telah dilakukan. Semoga hasil kajian ini akan memberi manfaat di dunia dan akhirat, khususnya kepada umat Islam di Malaysia dan amnya di peringkat antarabangsa. Penulis juga mengalu-alukan segala penambahbaikan terhadap penulisan tesis ini dari masa ke masa dan penulis boleh dihubungi melalui maklumat perhubungan di bawah. *In Shā' Allah*, dengan segala komentar dan penambahbaikan yang bakal diberikan. Sekian, terima kasih. *Wa al-salām 'alaykum*.

MUHAMMAD HAZIM MOHD AZHAR

No. 36, Taman Titiwangsa,
05400 Tandop, Alor Setar,
Kedah Darul Aman.
hazimazhar@siswa.um.edu.my
013-5962387

25 RAMADAN 1438 H.
20 JUN 2017 M.

ISI KANDUNGAN

ABSTRAK.....	iii
PENGHARGAAN.....	v
ISI KANDUNGAN.....	vii
PANDUAN TRANSLITERASI.....	x
SENARAI KEPENDEKAN.....	xii

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1	Pengenalan	Error! Bookmark not defined.
1.2	Latar Belakang Kajian	Error! Bookmark not defined.
1.3	Permasalahan Kajian.....	Error! Bookmark not defined.
1.4	Persoalan Kajian	Error! Bookmark not defined.
1.5	Objektif Kajian	Error! Bookmark not defined.
1.6	Kepentingan Kajian	Error! Bookmark not defined.
1.7	Skop Kajian	Error! Bookmark not defined.
1.8	Definisi Tajuk.....	Error! Bookmark not defined.
1.9	Metodologi Kajian	Error! Bookmark not defined.
1.9.1	Reka Bentuk Kajian.....	Error! Bookmark not defined.
1.9.2	Metode Pengumpulan Data.....	Error! Bookmark not defined.
1.9.3	Metode Analisis Data	Error! Bookmark not defined.
1.10	Sorotan Literatur.....	Error! Bookmark not defined.
1.10.1	Konsep Takdir	Error! Bookmark not defined.
1.10.2	Hubungan Konsep Takdir Dengan Psikologi.....	Error! Bookmark not defined.
1.10.3	Teori dan Rawatan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i> (PTSD).....	Error! Bookmark not defined.

BAB 2: KONSEP TAKDIR DALAM ISLAM

2.1	Pendahuluan	Error! Bookmark not defined.
2.2	Pengertian Takdir	Error! Bookmark not defined.
2.2.1	Pengertian <i>al-Qada'</i> dan <i>al-Qadar</i> Dari Sudut Bahasa.....	Error! Bookmark not defined.
2.2.2	Pengertian <i>al-Qada'</i> dan <i>al-Qadar</i> Dari Sudut Istilah.....	Error! Bookmark not defined.
2.3	Dalil Takdir	Error! Bookmark not defined.
2.3.1	Al-Quran	Error! Bookmark not defined.

2.3.2	Hadith	Error! Bookmark not defined.
2.3.3	Ijma'	Error! Bookmark not defined.
2.3.4	Akal	Error! Bookmark not defined.
2.3.5	Pancaindera	Error! Bookmark not defined.
2.4	Rukun-Rukun Takdir	Error! Bookmark not defined.
2.4.1	Rukun Pertama: <i>Al- 'Ilmu</i>	Error! Bookmark not defined.
2.4.2	Rukun Kedua: <i>Al-Kitabah</i>	Error! Bookmark not defined.
2.4.3	Rukun Ketiga: <i>Al-Mashiah</i>	Error! Bookmark not defined.
2.4.4	Rukun Keempat: <i>Al-Khalq</i>	Error! Bookmark not defined.
2.5	Pembahagian Takdir	Error! Bookmark not defined.
2.5.1	Berdasarkan Peranan Makhluks	Error! Bookmark not defined.
2.5.2	Berdasarkan Umum dan Khusus	Error! Bookmark not defined.
2.6	Aliran Kefahaman Terhadap Takdir .	Error! Bookmark not defined.
2.6.1	<i>Al-Qadariyyah</i>	Error! Bookmark not defined.
2.6.2	<i>Al-Jabariyyah</i>	Error! Bookmark not defined.
2.6.3	<i>Ahl al-Sunnah wa al-Jama 'ah</i>	Error! Bookmark not defined.
2.7	Kesimpulan.....	Error! Bookmark not defined.

BAB 3: TEORI DAN RAWATAN *POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER* (PTSD)

3.1	Pendahuluan	Error! Bookmark not defined.
3.2	Pengertian <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	Error! Bookmark not defined.
3.3	Faktor Berlaku <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	Error! Bookmark not defined.
3.4	Gejala dan Kesan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	Error! Bookmark not defined.
3.5	Kriteria Diagnosis <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	Error! Bookmark not defined.
3.6	Rawatan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	Error! Bookmark not defined.
3.6.1	Rawatan Ubat-Ubatan	Error! Bookmark not defined.
3.6.2	Rawatan Psikoterapi	Error! Bookmark not defined.
3.7	Pandangan Islam Terhadap <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i> ...	Error! Bookmark not defined.
3.8	Kesimpulan.....	Error! Bookmark not defined.

BAB 4: HUBUNGAN ANTARA KONSEP TAKDIR DENGAN *POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER*

- 4.1 Pendahuluan **Error! Bookmark not defined.**
- 4.2 Pengenalan Psikospiritual Islam..... **Error! Bookmark not defined.**
- 4.3 Takdir dan Faktor *Post-Traumatic Stress Disorder***Error! Bookmark not defined.**
 - 4.3.1 Takdir dan Faktor Dalaman *Post-Traumatic Stress Disorder***Error! Bookmark not defined.**
 - 4.3.2 Takdir dan Faktor Luaran *Post-Traumatic Stress Disorder***Error! Bookmark not defined.**
- 4.4 Takdir, Gejala dan Kesan *Post-Traumatic Stress Disorder*..... **Error! Bookmark not defined.**
 - 4.4.1 Takdir dan *Reexperiencing* **Error! Bookmark not defined.**
 - 4.4.2 Takdir dan *Avoidance*..... **Error! Bookmark not defined.**
 - 4.4.3 Takdir dan *Hyperarousal* **Error! Bookmark not defined.**
 - 4.4.4 Takdir dan Kesan *Post-Traumatic Stress Disorder***Error! Bookmark not defined.**
- 4.5 Takdir dan Rawatan *Post-Traumatic Stress Disorder***Error! Bookmark not defined.**
 - 4.5.1 Takdir dan Rawatan Ubat-Ubatan.... **Error! Bookmark not defined.**
 - 4.5.2 Takdir dan Rawatan Psikoterapi..... **Error! Bookmark not defined.**
- 4.6 Konsep Takdir Sebagai Sokongan Psikospiritual Bagi *Post-Traumatic Stress Disorder*..... **Error! Bookmark not defined.**
- 4.7 Kesimpulan..... **Error! Bookmark not defined.**

BAB 5: KESIMPULAN DAN CADANGAN

- 5.1 Pendahuluan **Error! Bookmark not defined.**
- 5.2 Kesimpulan..... **Error! Bookmark not defined.**
 - 5.2.1 Konsep Takdir Dalam Islam **Error! Bookmark not defined.**
 - 5.2.2 Teori *Post-Traumatic Stress Disorder* dan Pendekatan Rawatan Umum Dalam Menanganinya..... **Error! Bookmark not defined.**
 - 5.2.3 Hubungan Antara Peranan Konsep Takdir Sebagai Pendekatan Psikospiritual Dengan *Post-Traumatic Stress Disorder***Error! Bookmark not defined.**
- 5.3 Cadangan..... **Error! Bookmark not defined.**
- 5.4 Penutup..... **Error! Bookmark not defined.**

BIBLIOGRAFI **Error! Bookmark not defined.**

PANDUAN TRANSLITERASI

Ejaan Dan Transliterasi

Ejaan yang digunakan adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Bahasa Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1998. Manakala, transliterasi yang digunakan adalah mengikut Pedoman Transliterasi Huruf Arab ke Huruf Rumi, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1998 dan Panduan Penulisan Ilmiah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012. Berikut adalah beberapa penjelasan berkaitan:

1. Bagi akhir perkataan asal yang ditulis dengan “ة” (*tā’ marbūṭah*) dibunyikan mengikut sebutan “ه”.
2. Tanwin dieja tidak mengikut sebutan tetapi mengikut tulisan. Contoh: *sur‘ah* (سُرْعَة), *sā‘ah* (سَاعَة), *dabbara* (دَبَّرَ).
3. Alif Lam (ال) ditransliterasikan sebagai al (sama ada bagi *Lām Shamsiyyah* atau *Lām Qamariyyah*) yang dihubungkan dengan kata berikutnya dengan tanda sempang (-). “a” dalam “al” tidak menerima hukum huruf besar menurut pedoman umum ejaan bahasa Malaysia. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama kata berikutnya.
4. Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Perkataan bahasa Arab, Inggeris atau bahasa asing akan *diitalic* kecuali nama khas.

Senarai pedoman tersebut adalah seperti berikut:

1. Konsonan

KONSONAN					
Huruf Arab	Huruf Jawi	Huruf Arab	Huruf Jawi	Huruf Arab	Huruf Jawi
ا	a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	ṣ	م	m
ج	j	ض	ḍ	ن	n
ح	ḥ	ط	ṭ	و	w
خ	kh	ظ	ẓ	ه	h
د	d	ع	‘	ء	’
ذ	dh	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f	ة	t

2. Vokal dan Diftong

VOKAL DAN DIFTONG					
Vokal Panjang		Vokal Pendek		Diftong	
آ	ā	اَ	a	اوَ	aw
و	ū	اُ	u	ايَ	ay
ي	ī	اِ	i	يَ	Iy/i

SENARAI KEPENDEKAN

S.W.T	- Subhān Allah Ta‘ālā
S.A.W.	- Ṣallā Allah ‘Alayh wa Sallam
r.a.	- Raḍiya Allah ‘anhu
a.s.	- ‘Alayh al-Salām
bil.	- Bilangan
Ibn	- Ibnu
j.	- Jilid
juz.	- Juzuk
H	- Hijrah
M	- Masihi
no.	- Nombor
cet.	- Cetakan
<i>Ibid.</i>	- Ibidem: Rujukan Sebelum
Prof.	- Profesor
Dr.	- Doktor
t.t.	- Tanpa Tarikh
t.tp.	- Tanpa Tempat Penerbitan
t.p.	- Tanpa Penerbit
terj.	- Terjemahan
PTSD	- Post-Traumatic Stress Disorder
ASD	- Acute Stress Disorder
STS	- Secondary Stress Disorder

DSM	- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder
APA	- American Psychiatric Association
CBT	- Cognitive Behavioral Therapy
PE	- Prologue Exposure Therapy
REBT	- Rational Emotive Behavior Therapy
EMDR	- Eye Movement Desensitization and Reprocessing

ISI KANDUNGAN

ABSTRAK	iii
PENGHARGAAN	v
ISI KANDUNGAN	vii
PANDUAN TRANSLITERASI	x
SENARAI KEPENDEKAN	xii

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1	Pengenalan.....	1
1.2	Latar Belakang Kajian.....	2
1.3	Permasalahan Kajian	4
1.4	Persoalan Kajian.....	10
1.5	Objektif Kajian	10
1.6	Kepentingan Kajian.....	11
1.7	Skop Kajian	11
1.8	Definisi Tajuk.....	12
1.9	Metodologi Kajian.....	14
1.9.1	Reka Bentuk Kajian	14
1.9.2	Metode Pengumpulan Data.....	15
1.9.3	Metode Analisis Data.....	17
1.10	Sorotan Literatur.....	19
1.10.1	Konsep Takdir.....	19
1.10.2	Hubungan Konsep Takdir Dengan Psikologi.....	30
1.10.3	Teori dan Rawatan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i> (PTSD).....	32

BAB 2: KONSEP TAKDIR DALAM ISLAM

2.1	Pendahuluan	42
2.2	Pengertian Takdir	43
2.2.1	Pengertian <i>al-Qada'</i> dan <i>al-Qadar</i> Dari Sudut Bahasa	44

2.2.2	Pengertian <i>al-Qada'</i> dan <i>al-Qadar</i> Dari Sudut Istilah.....	47
2.3	Dalil Takdir	52
2.3.1	Al-Quran	52
2.3.2	Hadith.....	54
2.3.3	Ijma'	55
2.3.4	Akal.....	56
2.3.5	Pancaindera	56
2.4	Rukun-Rukun Takdir.....	58
2.4.1	Rukun Pertama: <i>Al-'Ilmu</i>	59
2.4.2	Rukun Kedua: <i>Al-Kitabah</i>	63
2.4.3	Rukun Ketiga: <i>Al-Mashiah</i>	65
2.4.4	Rukun Keempat: <i>Al-Khalq</i>	68
2.5	Pembahagian Takdir.....	71
2.5.1	Berdasarkan Peranan Makhluk	71
2.5.2	Berdasarkan Umum dan Khusus.....	73
2.6	Aliran Kefahaman Terhadap Takdir.....	76
2.6.1	<i>Al-Qadariyyah</i>	77
2.6.2	<i>Al-Jabariyyah</i>	84
2.6.3	<i>Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah</i>	89
2.7	Kesimpulan.....	95

BAB 3: TEORI DAN RAWATAN *POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER* (PTSD)

3.1	Pendahuluan	96
3.2	Pengertian <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	96
3.3	Faktor Berlaku <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	101
3.4	Gejala dan Kesan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	104
3.5	Kriteria Diagnosis <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	107
3.6	Rawatan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	111
3.6.1	Rawatan Ubat-Ubatan	112
3.6.2	Rawatan Psikoterapi.....	113
3.7	Pandangan Islam Terhadap <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	126
3.8	Kesimpulan.....	131

BAB 4: HUBUNGAN ANTARA KONSEP TAKDIR DENGAN *POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER* (PTSD)

4.1	Pendahuluan	133
4.2	Pengenalan Psikospiritual Islam.....	133
4.3	Takdir dan Faktor <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	136
4.3.1	Takdir dan Faktor Dalam <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	136
4.3.2	Takdir dan Faktor Luar <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	137
4.4	Takdir, Gejala dan Kesan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	140
4.4.1	Takdir dan <i>Reexperiencing</i>	141
4.4.2	Takdir dan <i>Avoidance</i>	143
4.4.3	Takdir dan <i>Hyperarousal</i>	146
4.4.4	Takdir dan Kesan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	148
4.5	Takdir dan Rawatan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	151
4.5.1	Takdir dan Rawatan Ubat-Ubatan.....	152
4.5.2	Takdir dan Rawatan Psikoterapi	155
4.6	Konsep Takdir Sebagai Sokongan Psikospiritual Bagi <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	163
4.7	Kesimpulan.....	172

BAB 5: KESIMPULAN DAN CADANGAN

5.1	Pendahuluan	173
5.2	Kesimpulan.....	173
5.2.1	Meneliti Konsep Takdir Dalam Islam.....	173
5.2.2	Mengkaji Konsep <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i> dan Pendekatan Rawatan Umum Dalam Menanganinya.....	178
5.2.3	Menganalisis Hubungan Antara Peranan Konsep Takdir Sebagai Pendekatan Psikospiritual Dengan Gangguan <i>Post-Traumatic Stress Disorder</i>	184
5.3	Cadangan	188
5.4	Penutup	191

BIBLIOGRAFI	192
--------------------------	-----

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Pengenalan

Kepercayaan dan kefahaman terhadap konsep takdir bukan sahaja menjadi bukti iman seseorang muslim, malah ia mampu untuk melahirkan sikap sentiasa positif dalam diri bagi menjalani kehidupan di dunia sama ada dalam kesenangan atau kesusahan. Kesenangan dan kenikmatan yang dikurnia dimanfaatkan sehingga tidak membawa ke jurang maksiat. Kepingitan dan kesusahan yang diberi pula dihadapi dengan penuh kesabaran. Hal ini memberikan ketenangan dan kebahagiaan dalam diri. Malah kefahaman yang benar terhadap konsep takdir ini juga mampu untuk menangani masalah psikologi yang dialami individu.

Banyak kajian telah dibuat mengenai pengatanganan masalah psikologi dari sudut pencegahan dan perawatan. Penulisan ini bertujuan mengkaji kaedah menangani masalah psikologi dari sudut keberagamaan yang wujud di dalam diri dengan memfokuskan kefahaman terhadap konsep takdir dan peranannya dalam mengatasi masalah *Post-Traumatic Stress Disorder* (PTSD).

Bahagian ini menyentuh mengenai kerangka kajian secara terperinci yang merangkumi latar belakang masalah, persoalan kajian yang ditimbulkan, objektif kajian yang difokuskan, skop kajian yang diperincikan, kepentingan kajian, sorotan kajian lepas, pemilihan metodologi kajian yang sesuai dan kerangka penulisan.

1.2 Latar Belakang Kajian

Ilmu akidah merupakan ilmu yang paling asas dan utama untuk dipelajari oleh umat Islam. Akidah yang benar dibina berdasarkan kepercayaan kepada rukun iman yang enam.¹ Keimanan yang teguh dan mantap akan membina kebergantungan yang jazam kepada Allah tanpa keraguan yang bersifat skeptikal seterusnya membentuk individu yang sentiasa redha dengan takdir Allah.²

Takdir merupakan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah kepada setiap hambaNya termasuklah manusia.³ Dalam membahaskan konsep takdir, pasti tidak terlepas daripada menyentuh berkenaan keimanan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* yang merupakan rukun iman keenam yang wajib diimani oleh setiap umat Islam.⁴ Menafikan kepercayaan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* boleh menyebabkan seorang muslim itu terjerumus ke dalam lembah kekufuran meskipun tetap mengimani rukun iman yang lainnya.⁵ Sabda Rasulullah SAW:

أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ⁶

Terjemahan: “Iman adalah, engkau beriman kepada Allah, para malaikatNya, kitab-kitabNya, para RasulNya, hari Akhir, dan beriman kepada takdir Allah yang baik dan yang buruk.”

¹ 'Umar Sulaiman al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar* (Urdun: Dar al-Nafa'is, 2007), 11.

² Muhammad ibn Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar* (al-Riyad: Dar Ibn Khuzaymah, 2007), 94.

³ Abu Bakr Ahmad al-Baihaqi, *al-Qada' wa al-Qadar* (Qahirah: Dar al-Taufiqiyyah li al-Turath, 2010), 10. Mufti Negeri Selangor, 39.

⁴ 'Umar Sulaiman al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 11.

⁵ Muhammad ibn Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 7. Lihat juga, Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, ed. ke-2 (Mesir: Maktabah Fayyad, 2006), 22.

⁶ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, “Sahih al-Bukhari,” dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh (Riyad: Dar al-Salam, 2000), dan Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, “Sahih Muslim,” dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif*, dan Muhy al-Din al-Nawawi, *al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin al-Hajjaj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 109.

Takdir adalah perkara ghaib yang wajib diimani dan merupakan salah satu rahsia daripada banyak rahsia Allah. Kemampuan akliah dan pancaindera manusiawi tidak mampu menanggapi ketentuan dan ketetapan yang telah disusun oleh Sang Pencipta.⁷ Ia bersifat misteri sehingga tidak mampu ditebak oleh akal sihat manusia dan kemajuan teknologi yang canggih. Malah, untuk memahami konsep takdir itu sendiri tidak mampu juga dicapai oleh manusia yang bersifat makhluk melainkan mesti melalui penjelasan daripada nas wahyu dan sunnah yang difahami oleh para ulama.⁸

Seperti yang dinyatakan di atas bahawa takdir adalah ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah kepada setiap makhluk sama ada dalam bentuk kebaikan atau keburukan.⁹ Namun sekadar sekelumit kefahaman terhadap konsep takdir seperti ini belum lagi sempurna kerana kefahaman yang bersifat kesamaran ini menyebabkan manusia itu menjadi apatetik dan fatalis kebingungan dalam menjalani dan menyingkapi kehidupan.

Kefahaman terhadap konsep takdir sangat mempengaruhi peribadi dan perilaku individu atau komuniti.¹⁰ Kesalahfahaman terhadap konsep takdir menyebabkan seseorang merasa lemah, lembap dan mudah putus asa¹¹ atau menjadi terlalu angkuh dan sombong dengan kelebihan dan kemampuan diri tanpa melihat kuasa yang maha agung.¹² Manakala, kefahaman yang benar membuatkan seseorang itu terus positif dan optimis dalam menjalani

⁷ 'Umar Sulaiman al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 45. Lihat juga, Abu Ja'far al-Tahawi, *al-'Aqidah al-Tahawiyyah*, 75.

⁸ 'Umar Sulaiman al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 45. Namun ia bukan bermaksud akal tidak mampu langsung untuk memikirkannya, tetapi kedudukannya sekadar sokongan kepada apa yang telah disabitkan oleh wahyu.

⁹ Abu Bakr Ahmad al-Baihaqi, *al-Qada' wa al-Qadar* 88.

¹⁰ Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman dan Che Zarrina Sa'ari, "Kesan Kefahaman Konsep Takdir Terhadap Pembangunan Modal Insan," *Jurnal Usuluddin* 27 (2008), 14.

¹¹ Muhammad ibn Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 202.

¹² 'Abd Allah bin Sa'd bin Abi Jamrah, *Mursyid al-Qari bi Sharh Mukhtasar Sahih al-Bukhari Petunjuk Untuk Pembaca* (Kuala Lumpur: Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan), 2:283.

kehidupan.¹³ Segala ujian dan rintangan dihadapi dengan kesabaran tanpa mengeluh dan putus semangat. Kelebihan yang dikurnia diterima dengan penuh kesyukuran dan kesedaran ubudiah.

Justeru, konsep takdir seharusnya difahami dalam konteksnya yang sebenar. Kefahaman yang tepat terhadap konsep takdir dapat memberikan implikasi yang baik seterusnya menyelesaikan beberapa permasalahan yang wujud di persekitaran kehidupan manusia sama ada dalam konteks memotivasikan manusia dalam berikhtiar ataupun dalam konteks membentuk jiwa yang sentiasa redha dengan apa sahaja ujian yang diterima.¹⁴

1.3 Permasalahan Kajian

Dunia hari ini menyaksikan peningkatan perubahan kemajuan dalam sektor pembangunan material tanpa menyeimbangkan elemen kerohanian dan spiritual. Sedangkan kemajuan yang digariskan oleh sarjana Islam memerlukan kemajuan dan kecanggihan dalam kedua-dua elemen tersebut. Kesenjangan dalam perkara ini iaitu pengabaian atau kurang cakna terhadap elemen spiritual akhirnya menatijahkan masalah terhadap mental dalam kalangan masyarakat lantas menegatifkan kualiti kehidupan secara holistik.

Laporan Kajian Kesihatan Morbiditi Kebangsaan tahun 2016 merekodkan sekitar 4.2 juta orang (29.2%) atau 1 daripada 3 masyarakat Malaysia mengalami isu berkaitan dengan mental.¹⁵ Ini ditambah lagi dengan laporan *The Malaysian Insight* yang menyatakan

¹³ Syed Mohammad Hilmi dan Che Zarrina Sa'ari, "Kesan Kefahaman Konsep Takdir Terhadap Pembangunan Modal Insan," 2.

¹⁴ 'Abd Allah bin Sa'd bin Abi Jamrah, *Mursyid al-Qari bi Sharh Mukhtasar Sahih al-Bukhari*, 283.

¹⁵ Kenyataan rasmi oleh Menteri Kesihatan Malaysia iaitu Datuk Seri Dr. S. Subramaniam pada 28 September 2016. Lihat Menteri Kesihatan Malaysia, Masalah Kesihatan Mental di Malaysia di pautan file:///C:/Users/UM/Downloads/KENYATAAN%20AKHBAR%20YBMK%20Kesihatan%20Mental%2028%20September%202016.pdf

bahawa terdapat 76000 kes melibatkan masalah mental yang didaftarkan di klinik kerajaan.¹⁶ Atas kesedaran ini, Dato' Seri Dr Ahmad Zahid Hamidi selaku Timbalan Perdana Menteri telah mengemukakan cadangan supaya mewujudkan Indeks Kesejahteraan Psikologi Malaysia bagi mengukur tahap kesejahteraan mental dan emosi masyarakat.¹⁷ Kesihatan mental bukan sekadar kelemahan atau ketiadaan penyakit, tetapi kesejahteraan kehidupan secara holistik merangkumi fizikal, mental dan sosial yang lengkap. Oleh itu, kesihatan mental ditakrifkan sebagai keadaan kesejahteraan individu yang menyedari potensinya sendiri, dapat mengatasi tekanan normal kehidupan, dapat bekerja secara berhasil dan produktif dan mampu memberikan sumbangan kepada dirinya atau masyarakatnya.¹⁸

Sudut pandang Islam melihat masalah mental ini dalam kerangka yang lebih luas iaitu ia tidak boleh dipandang dari sudut luaran semata kerana ia turut melibatkan permasalahan dari sudut rohani. Al-Ghazali menyatakan bahawa *al-'Aql*, *al-Qalb*, *al-Ruh* dan *al-Nafs* merupakan empat elemen merujuk kepada satu entiti yang sama,¹⁹ maka secara logiknya kesakitan, keperitan atau kerosakan pada akal lazimnya turut memberi kesan yang sama pada tiga elemen yang lainnya. Rohani yang baik dan seimbang bermula daripada

¹⁶ Nabihah Hamid, "Klinik Kerajaan Terima 76,000 Kes Sakit Mental," laman sesawang *The Malaysian Insight*, pada 14 November 2017, <https://www.themalaysianinsight.com/bahasa/s/22809/>.

¹⁷ "Mental, Emosi Rakyat Perlu Ada Indeks," laman sesawang Suruhanjaya Integriti Agensi Penguatkuasaan, pada 14 November 2017, <http://www.eaic.gov.my/media/berita/mental-emosi-rakyat-perlu-ada-indeks-0>. Lihat juga, "Indeks Ukur Tahap Psikologi," laman sesawang *myMetro*, pada 14 November 2017, <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2017/10/271446/indeks-ukur-tahap-psikologi>, dan "TPM Cadang Wujudkan Indeks Kesejahteraan Psikologi Malaysia" laman sesawang Utusan Borneo Online, pada 14 November 2017, <http://www.utusanborneo.com.my/2017/10/10/tpm-cadang-wujudkan-indeks-kesejahteraan-psikologi-malaysia>.

¹⁸ Definisi ini disediakan oleh Pertubuhan Kesihatan Sedunia. Lihat "Mental Health: a State of Well-being," laman sesawang *World Health Organization (WHO)*, pada 14 November 2017, http://www.who.int/features/factfiles/mental_health/en/.

¹⁹ Abu Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb, Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 4.

kesedaran diri bertuhan. Terkait soal masalah mental, ia merupakan sebahagian daripada ujian yang diberi oleh Allah.

Sebagai manusia yang berada di kondisi perhambaan, pasti tidak lepas daripada ujian yang ditetapkan oleh Allah. Ujian yang menjengah kebiasaannya menjadikan individu itu lebih kuat dan tabah kerana ujian mendidik seseorang supaya menjadi lebih lasak bagi menanggung setiap bebanan dalam kehidupan. Harus ditekankan di sini ialah setiap hamba tidak akan diuji oleh Allah diluar kemampuan hambaNya.²⁰ Selain dapat meningkatkan darjat seseorang muslim di sisi Allah, ujian juga sebagai bukti kasih sayang Allah kepada hambaNya.²¹

Sebahagian ujian yang dialami sama ada bersifat individu seperti menjadi mangsa pemerkosaan, penyalahgunaan, penyakit, terlibat dengan kemalangan atau bersifat kelompok seperti menjadi mangsa bencana alam terlibat dengan peperangan pastinya memberikan pengalaman traumatik sehingga sukar untuk dilupakan. Malah pengalaman tersebut sering menghantui individu yang mengalaminya.

Misal yang lebih hampir iaitu penghujung 2014, negara kita menyaksikan beberapa buah negeri diuji dengan bencana alam iaitu banjir besar sehingga melibatkan kerugian pada mangsa. Walau apa pun punca bencana alam ini sama ada ia berlaku secara tabii, atau akibat perbuatan manusia sendiri, atau merupakan sebahagian dari azab Allah,²² bencana alam seperti ini bukan sahaja memberi kesan kepada mangsa dari sudut fizikal yang bersifat

²⁰ ‘Abd Allah Muhammad al-Shathari, *al-Mukhtasar fi Tafsir al-Quran al-Karim* (Beirut: Maktabah Rawa’i al-Mamlakah, t.t.), 49. Lihat juga, Panel Penulis PEKDIS & IPIPP, ed., *Pencerahan Aqidah Ahl Sunnah Wal Jamaah* (t.tp.), 172.

²¹ Andri Nirwana. AN, “Musibah dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal al-Mu’ashirah* 10, no. 2 (Julai 2013), 154.

²² Shaikh Mohd Saifuddin, “Pengurusan Bencana Alam Dari Perspektif Islam,” dalam *Koleksi Kertas Kerja Isu Semasa Menghurai Permasalahan Islam Semasa Siri 4* (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2006), 88.

luaran, malah juga pada mental yang bersifat dalaman.²³ Mangsa bencana alam akan mengalami serangan berbentuk psikologi seperti trauma, kemurungan, kesedihan dan tekanan perasaan.²⁴

Ketidaktenteraman terhadap kesihatan mental akan menyebabkan berlakunya gangguan pada hati, kemampuan berfikir dan kemampuan pengendalian emosi yang akhirnya membawa kepada tingkah laku yang negatif. Keadaan yang berlaku secara mengejut kesan daripada pengalaman traumatik merupakan antara perkara luar biasa yang tidak mampu ditanggung oleh individu penyebab membawa mangsa kepada mengalami sekelompok gejala berat yang berkaitan dengan kecemasan dan kebimbangan yang dikenali sebagai *Post-Traumatic Stress Disorder* atau singkatannya “PTSD”.

PTSD atau boleh diterjemahkan sebagai Gangguan Tekanan Pasca Trauma adalah gangguan berbentuk kecemasan atau kebimbangan yang wujud pada sebahagian orang selepas mengalami peristiwa trauma yang mengancam keselamatan jiwa atau fizikalnya seperti peperangan, jenayah, kemalangan atau bencana alam. Orang yang mengalami PTSD boleh diserang dengan ingatan tentang peristiwa traumatik melalui imbasan atau mimpi buruk. Keadaan kegelisahan ini tidak pernah dirasai sebelum peristiwa traumatik tersebut.²⁵ Mereka sering diganggu oleh gejala PTSD dalam aktiviti harian mereka terutama dalam hubungan dengan orang lain dan lingkungan kerja. Gejala yang wujud pada setiap pengidap berlaku berbeza. Ada yang mengalaminya segera setelah kejadian dan ada juga yang

²³ Norhafiza Musa, “Kesan Psikologi Mangsa Banjir,” laman sesawang *Sinar Harian Online* bertarikh 11 Disember 2013, dicapai 9 Mac 2016, <http://www.sinarharian.com.my/kesan-psikologi-mangsa-banjir-1.229527>.

²⁴ Shaikh Mohd Saifuddin, “Pengurusan Bencana Alam Dari Perspektif Islam,” 103.

²⁵ “Post-traumatic Stress Disorder,” laman Sesawang *American Psychological Association*, dicapai pada 16 Jun 2016, <http://www.apa.org/topics/ptsd/index.aspx>.

muncul setelah beberapa bulan atau bahkan bertahun-tahun kemudian. Tuntasnya, PTSD yang tidak diatasi dengan baik menatijahkan kerosakan pada akal.

Kegagalan akal berfungsi dengan baik menyebabkan gugurnya taklif kerana ia memainkan peranan sebagai salah satu neraca pentaklifan.²⁶ Malah, dalam disiplin epistemologi Islam, akal merupakan salah satu daripada tiga saluran utama yang membawa insan kepada ilmu.²⁷ Dengan sokongan daripada pancaindera yang lima dan suluhan cahaya yang menerangi daripada wahyu, akal mampu menggarap ilmu seterusnya membezakan perkara yang baik dan buruk juga mampu mengkategorikan dasar kewujudan kepada wajib, mustahil dan harus.²⁸ Akal juga berperanan kuat dalam membezakan kedudukan manusia dengan makhluk lainnya. Manusia merupakan makhluk Allah yang paling sempurna, terbaik dan terhormat berbanding makhluk yang lain. Firman Allah:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Al-Tin 95:4

Terjemahan: Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk sebaik-baiknya.

Berdasarkan ayat ini, Abdullah bin Muhammad Basmeih menyatakan maksud bagi *bentuk sebaik-baiknya* adalah disertai kelengkapan sesuai dengan keadaannya.²⁹ Dapat difahami di sini bahawa akal merupakan salah satu komponen penting yang wujud pada

²⁶ 'Imad al-Din bin Ahmad bin Abi Hajlah, *al-Nujum al-Lami'ah fi Thaqafah al-Muslim al-Jami'ah* (____: Dar al-Fath, 2009), 32. Lihat juga, 'Abd Allah al-Harari, *'Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib* (Beirut: Dar al-Mashari', 2009), 21.

²⁷ Mohd Zaidi bin Ismail, *Aqal Dalam Islam: Satu Tinjauan Epistemologi* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2016), 7.

²⁸ Untuk huraian lebih mendalam berkenaan tiga kategori hukum akal ini boleh rujuk Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra* (Kuwait: Dar al-Diya', 2012), 60-65.

²⁹ Abdullah bin Muhammad Basmeih, *Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Quran 30 Juzu'* (Kuala Lumpur: Dar al-Fikr, 2013), 1409.

manusia sebagai pelengkap kepada sebaik-baik kejadian. Disebabkan kurniaan nikmat akal inilah juga menjadi sebab manusia dipertanggungjawabkan untuk memakmurkan alam ini.

Pengawalan dan penjagaan akal sangat dititikberatkan dalam ajaran Islam yang syumul. Hal ini dibuktikan dengan kedudukan akal yang diposisikan pada keperluan *al-daruriyyat al-khams* iaitu keperluan asasi yang bertujuan jaminan keselamatan dan kesejahteraan manusia di dunia dan di akhirat.³⁰ Justeru, akal yang sakit disebabkan PTSD kesan daripada pengalaman traumatik ini memerlukan rawatan dan sokongan.³¹

Bantuan serta pelbagai kaedah rawatan berbentuk sokongan fizikal dan mental daripada pelbagai pihak sedikit sebanyak membantu mengatasi PTSD dan meningkatkan semangat pesakit untuk bangkit bersama meneruskan perjuangan kehidupan. Namun bagi pengkaji, tidak cukup sekadar sokongan yang tersebut sahaja, bantuan yang bersifat spiritual juga amat penting kepada pesakit. Pencerahan dan penerapan keberagamaan khususnya berkaitan ilmu akidah amat penting dalam memotivasikan mereka.³²

Bagi individu yang pernah mengalami pengalaman traumatik, kefahaman dan penghayatan terhadap konsep takdir amat penting dalam proses penerimaan terhadap apa yang berlaku. Kefahaman ini akan melahirkan beberapa elemen seperti sabar dan reda seterusnya membentuk individu yang mampu mengatasi PTSD yang dihadapi dampak daripada ujian tersebut. Ringkasnya, kefahaman dan penghayatan konsep takdir yang merupakan salah satu rukun asas keimanan dalam Islam diaplikasikan menjadi rawatan psikospiritual Islam dan pelengkap kepada rawatan klinikal dan terapi sedia ada. Keimanan

³⁰ Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1996), 2:326. Lihat juga, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail dan Idris Awang, "Pendekatan Baru Maqasid al-Shariah dalam Pengajian Syariah Di Malaysia: Satu Analisis," *Jurnal Fiqh*, no. 3 (2006), 51.

³¹ Shaikh Mohd Saifuddin, "Pengurusan Bencana Alam Dari Perspektif Islam," 103.

³² *Ibid.*

yang jitu bukan sahaja syarat utama untuk kebahagiaan *ukhrawi* semata, malah ia mampu untuk memelihara kesejahteraan mental dan emosi.

1.4 Persoalan Kajian

Berdasarkan latar belakang kajian, pengkaji menetapkan persoalan kajian yang akan menjadi tumpuan utama kepada kajian ini iaitu:

1. Apakah konsep takdir di dalam Islam?
2. Apakah konsep *Post-Traumatic Stress Disorder* dan pendekatan rawatan umum dalam menanganinya?
3. Bagaimanakah hubungan antara peranan konsep takdir sebagai pendekatan psikospiritual dengan gangguan *Post-Traumatic Stress Disorder*?

1.5 Objektif Kajian

Pengkaji telah menetapkan tiga objektif iaitu:

1. Meneliti konsep takdir dalam Islam.
2. Mengkaji konsep *Post-Traumatic Stress Disorder* dan pendekatan rawatan umum dalam menanganinya.
3. Menganalisis hubungan antara peranan konsep takdir sebagai pendekatan psikospiritual dengan gangguan *Post-Traumatic Stress Disorder*.

1.6 Kepentingan Kajian

Kajian ini memiliki beberapa kepentingan, di antaranya:

1. Memperluaskan ilmu berkaitan pegangan hidup iaitu pengajian akidah kepada masyarakat terutamanya dalam perbahasan *al-Qada'* dan *al-Qadar*.
2. Membentuk kefahaman masyarakat Islam berkenaan konsep takdir agar bertepatan dengan ajaran Islam yang sebenar.
3. Menjadikannya sebagai dorongan dan motivasi kepada masyarakat Islam dalam mendepani segala bentuk musibah dan ujian.
4. Mencadangkan kepada pihak perubatan agar turut menekankan bantuan berbentuk spiritual kepada mangsa trauma.

1.7 Skop Kajian

Konsep keimanan sangat penting untuk dipelajari dan difahami oleh seseorang muslim kerana ia merupakan tunjang bagi agama yang wujud di dalam diri. Malah terkadang secara tidak langsung ia mampu menjadi perawat kepada masalah psikologi diri. Sehubungan itu, kajian ini cuba meneliti kefahaman serta penghayatan terhadap agama Islam dan hubungannya dalam menangani masalah psikologi. Bagi memastikan kajian lebih terarah dan terfokus, penulis menumpukan kepada konsep takdir atau *al-Qada'* dan *al-Qadar* yang mewakili elemen keagamaan. Ia merupakan salah satu daripada rukun iman yang wajib disemat di dalam jiwa setiap individu Muslim. Penulis memilih masalah *Post-Traumatic Stress Disorder* sebagai fokus kepada masalah psikologi kerana ia merupakan antara masalah utama dari sudut psikologi yang berlaku kepada individu selepas daripada menjadi

mangsa kepada sesuatu peristiwa traumatik seperti penculikan, pemerkosaan, peperangan dan bencana alam.

1.8 Definisi Tajuk

Tajuk kajian ini adalah Hubungan Antara Konsep Takdir Dengan *Post-Traumatic Stress Disorder*: Kajian Dari Perspektif Psikospiritual. Bagi sesuatu kajian, adalah amat penting untuk memahami definisi tajuk terlebih dahulu sebelum mengemukakan perbincangan dan perbahasan. Pengkaji akan mengutarakan definisi setiap perkataan penting pada tajuk kajian ini berdasarkan rujukan Dewan Bahasa dan Pustaka.

- i. **Hubungan** adalah ‘hasil daripada proses berhubung’ yang bermaksud berangkai, bersambung, beruntun, berkaitan, berkenaan dengan sesuatu.³³ Maknanya perkataan hubungan digunakan apabila sesuatu dikaitkan dengan sesuatu yang lain.
- ii. **Konsep** membawa maksud pengertian am atau idea yang mendasari sesuatu.³⁴ Konsepsi pula bermaksud pengertian, pendapat yang terbentuk dalam fikiran seseorang atau sesuatu kumpulan tentang sesuatu idea atau gagasan.
- iii. **Takdir** adalah sesuatu yang ditentukan oleh Allah terlebih dahulu dengan kata lain ialah penentuan daripada Allah.³⁵ Jika diteliti di dalam Kamus Dewan Edisi Keempat, perkataan takdir digandingkan dengan perkataan Allah supaya kita dapat faham tidak ada yang menentukan segalanya melainkan Allah. Perbahasan konsep takdir akan mengupas rukun iman yang keenam iaitu *al-Qada’* dan *al-Qadar* Allah.

³³ *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2005), 546 entri “hubung”.

³⁴ *Ibid.*, 816 entri “konsep.”

³⁵ *Ibid.*, 1575, entri “takdir.”

Ia juga tidak terlepas daripada menyentuh berkenaan tiga sifat *Ma'ani* Allah yang terkait dengannya iaitu sifat *'Ilmu, Iradah dan Qudrah*.

- iv. ***Post-Traumatic Stress Disorder*** atau singkatannya PTSD adalah suatu istilah bagi salah satu masalah psikologi yang boleh diterjemahkan kepada Gangguan Tekanan Pasca Trauma. Ia merupakan gangguan berbentuk kecemasan atau kebimbangan yang wujud pada sebahagian orang selepas mengalami peristiwa trauma yang mengancam keselamatan jiwa atau fizikalnya seperti peperangan, jenayah, kemalangan atau bencana alam.³⁶ PTSD boleh diklasifikasikan sebagai gangguan fikiran atau gangguan mental. Gangguan fikiran membawa maksud keadaan jiwa (perasaan atau minda) yang tidak tenteram, cemas dan bercelaru akibat sesuatu tekanan, terutamanya faktor luaran atau persekitaran. Gangguan mental pula merujuk kepada sebarang penyakit atau keadaan seseorang yang berlaku akibat perubahan pada otak sama ada secara organik atau bukan organik yang seterusnya mengganggu fungsi otak.³⁷
- v. **Psikospiritual** terdiri daripada dua perkataan iaitu perkataan 'psiko' dan 'spiritual'. Perkataan 'psiko' merupakan singkatan daripada 'psikologi' iaitu kajian mengenai proses mental dan pemikiran, terutamanya berhubung dengan perlakuan manusia dan haiwan.³⁸ Perkataan spiritual pula bersifat atau berkaitan dengan kerohanian atau kejiwaan.³⁹ Gandingan keduanya iaitu psikospiritual bermaksud kajian mengenai proses mental dan pemikiran yang disandarkan kepada aspek kerohanian.

³⁶ "Post-traumatic Stress Disorder," laman Sesawang *American Psychological Association*, dicapai pada 16 Jun 2016, <http://www.apa.org/topics/ptsd/index.aspx>.

³⁷ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, entri "gangguan."

³⁸ *Ibid.*, 1237, entri "psikologi."

³⁹ *Ibid.*, 1521, entri "spiritual."

Kesimpulannya, penelusuran sepintas terhadap definisi-definisi ini dapat dilihat akan perkaitannya yang membawa kepada keutuhan tajuk kajian ini. Definisi secara ringkas berkenaan konsep takdir yang berkait soal keimanan dapat ditinjau peranannya dari aspek psikospiritual dan juga pengaplikasiannya sebagai rawatan sokongan terhadap PTSD.

1.9 Metodologi Kajian

Dalam proses menghasilkan penyelidikan yang baik, pengkaji telah memilih metodologi kajian yang bersesuaian dengan objektif merangkumi reka bentuk kajian, metode pengumpulan data dan metode analisis data.

1.9.1 Reka Bentuk Kajian

Reka bentuk kajian merupakan kerangka yang diaplikasikan dalam sesebuah kajian, bermula daripada proses pengkonseptualan masalah sehingga menulis laporan merangkumi proses memperoleh dan menganalisis data. Pemilihan reka bentuk yang bersesuaian dengan kajian yang akan dilakukan adalah sangat penting bagi memandu penulis agar lebih terarah dan terfokus.⁴⁰ Ia diibaratkan seperti peta bagi sesuatu kajian. Sehubungan itu, penulis telah mengaplikasikan reka bentuk kajian konseptual bagi penulisan ini. Kajian konseptual merupakan suatu proses pembentukan konsep dengan bertitik-tolak pada gejala

⁴⁰ Creswel, J.W., *Qualitative Inquiry and Research Design, Choosing Among Five Traditions* (Thousand Oaks: Sage, 1998), 74. Lihat juga, Sabitha Marican, *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial* (Selangor: Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn. Bhd., 2005), 24 dan Sulaiman Masri, *Kaedah Penyelidikan dan Panduan Penulisan: Esei, Proposal, Tesis* (Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2005), 25.

pengamatan. Proses ini dijalankan secara induktif dengan mengamati beberapa jumlah gejala secara individual, kemudian membuat rumusan dalam bentuk konsep.⁴¹

Dalam usaha mengukuhkan metodologi kajian, penulis bermula dengan kerangka teoritikal yang berperanan menjelaskan teori-teori berkenaan konsep yang akan dikupas iaitu konsep *al-Qada' al-Qadar* dan teori mengenai *Post-Traumatic Stress Disorder*. Setelah itu, kerangka konseptual barulah dibentuk yang diterangkan dalam bentuk hipotesis konseptual. Kajian konseptual merupakan kesimpulan sementara hasil daripada tinjauan teori yang menghubungkan antara variabel (elemen) lain yang sedang diteliti. Dengan kata lain, ia berperanan menghubungkan kesemua elemen yang diperoleh daripada kajian teoritikal.

Peranan kerangka konseptual ialah menerangkan perkaitan antara konsep-konsep abstrak dalam bentuk hipotesis. Maka, konsep takdir boleh dinilai kepada komponen definisi, dalil, rukun, peringkat, aliran dan perkara-perkara lain yang berkaitan. Manakala teori mengenai *Post-Traumatic Stress Disorder* boleh dilihat dari aspek definisi, faktor, gejala, kesan dan rawatan mengenainya. Berlatar belakangkan kerangka ini, penulis akan mengaplikasikan metode pengumpulan dan analisis data.

1.9.2 Metode Pengumpulan Data

Metode ini merupakan peringkat terpenting dalam kajian ini iaitu proses memperoleh data dan maklumat. Dalam metode ini, elemen kebolehpercayaan dan kesahan dititikberatkan

⁴¹ W.Gulo, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Grasindo, 2010), 37.

bagi mendapatkan data yang tepat dan benar.⁴² Disebabkan kajian ini adalah bersifat konseptual yang tidak memerlukan kepada kajian lapangan, penulis menggunakan metode dokumentasi iaitu pengumpulan data melalui dokumen bertulis. Metode dokumentasi adalah salah satu kaedah bagi memperoleh data daripada dokumen-dokumen atau catatan-catatan yang tersimpan sama ada berbentuk buku, artikel, transkrip, surat khabar atau lainnya. Pemilihan metode ini adalah kerana sebahagian besar data dan fakta tersimpan dalam bentuk tulisan.⁴³ Penulis menggunakan metode ini bagi menjawab persoalan pertama dan kedua kajian.

Misalnya, bagi memperoleh maklumat berkenaan konsep takdir, penulis telah meneliti beberapa karya penulisan berbentuk buku yang mengupas secara langsung mengenai takdir seperti *al-Qada' wa al-Qadar* oleh Abu Bakar Ahmad al-Baihaqi, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar wa Atharuhu fi Suluk al-Insan* oleh Abdul Karim Zaidan *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar* oleh Muhammad bin Ibrahim al-Hamd, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar* oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Karya-karya ini membincangkan konsep takdir sebagai tema utama penulisan yang menyentuh definisi, pendalilan, hukum, *maratib* (peringkat), rukun, pembahagian, aliran pecahan dalam memahami takdir dan turut mengupas persoalan-persoalan sekitar perbahasan *al-Qada'* dan *al-Qadar*.

Penulis juga turut mengambil maklumat daripada karya-karya akidah umum yang turut sama menyentuh berkenaan takdir seperti *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri* oleh Ibrahim al-Baijuri, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah* oleh Sa'id Ramadan al-Buti, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha* oleh Hasan Habannakah, *'Aqidah al-Najin Fi 'Ilm Usul*

⁴² Ahmad Sunawari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam* (Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, UKM, 2008), 47.

⁴³ Ralf Bohnsack, Nicolle Ptaff, Wivian Weller, *Qualitative Analysis and Documentary Method in International Educational Research* (Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers, 2010), 20.

al-Din oleh Zainal Abidin al-Fatani. Karya-karya ini mengupas perbahasan akidah secara menyeluruh sehingga turut menyentuh berkenaan konsep takdir secara langsung serta turut menekankan huraian berkenaan sifat-sifat Allah yang berkaitan dengan konsep takdir iaitu sifat *'Ilmu, Iradah* dan *Qudrah*.

Penulis juga menambah maklumat daripada penelitian terhadap kajian atau penulisan lepas berkenaan konsep takdir sama ada dalam bentuk tesis, disertasi, artikel, laman web pengkalan data dan pelbagai lagi. Segala data dan maklumat dibaca, diteliti, dikenalpasti dan kemudiannya disusun membentuk kerangka teori di dalam bab kedua. Perkara yang sama penulis lakukan bagi memperoleh data mengenai *Post-Traumatic Stress Disorder* yang penulis muatkan di dalam bab ketiga.

1.9.3 Metode Analisis Data

Bagi menganalisis data dan maklumat yang diperoleh daripada sekian banyak dokumen, penulis menggunakan metode analisis kandungan. Metode ini adalah proses menganalisis dokumen atau transkrip yang sudah tertulis dengan rakaman komunikasi verbal seperti buku, bab buku, artikel, surat khabar dan sebagainya. Ia digunakan bagi mengenal pasti sesuatu tema, konsep dan makna sesuatu perkara yang didahului dengan mengenal pasti persoalan kajian yang hendak dijawab.⁴⁴ Dalam analisis kandungan, penulis mengaplikasikan dua bentuknya iaitu analisis konseptual dan analisis relational.⁴⁵

Analisis konseptual menekankan huraian atau penjelasan mengenai konsep dalam sesuatu kandungan yang dikaji. Daripada kerangka teori yang telah dibina, dibangunkan

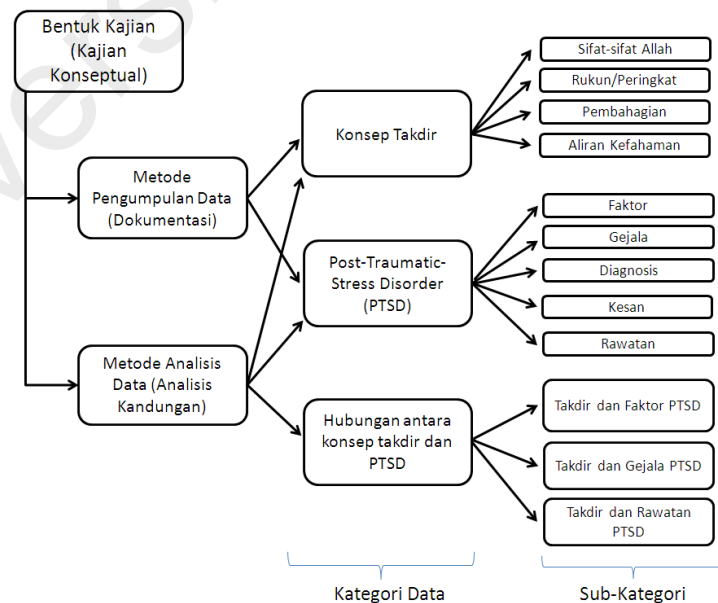
⁴⁴ Sulaiman Masri, *Kaedah Penyelidikan dan Panduan Penulisan: Esei, Proposal, Tesis*, 21-22. Lihat juga, A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2017), 441.

⁴⁵ A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan*, 443.

pula kategori-kategori tertentu serta sub kategori setelah pengumpulan data awal dijalankan secara berterusan sehingga dapat menggambarkan situasi sebenar yang berlaku.⁴⁶ Di dalam kajian ini, ia kerap digunakan dalam bab satu iaitu pada bahagian sorotan literatur serta dalam bab dua dan bab tiga iaitu huraian mengenai konsep takdir dan *Post-Traumatic Stress Disorder* yang menjawab persoalan satu dan dua kajian.

Manakala analisis relational ialah menganalisis perkaitan antara sesuatu konsep yang wujud dalam bahan kajian. Sifatnya lebih kepada analisis semantik yang menilai sesuatu konsep dan hubungannya dengan unsur-unsur konsep lain.⁴⁷ Di dalam kajian ini, ia kerap digunakan dalam bab empat iaitu ketika penulis cuba menghubungkan dan mengaitkan antara unsur-unsur di dalam dua konsep utama kajian ini. Ia juga turut digunakan di dalam bab satu pada membuat perbandingan kajian-kajian yang pernah dilakukan dan sekilas di dalam bab lima.

Rajah 1.1: Ringkasan Metodologi Kajian Ini



⁴⁶ *Ibid.*, 443.

⁴⁷ *Ibid.*

1.10 Sorotan Literatur

Kajian literatur amat penting dalam membantu pengkaji mengenal pasti permasalahan kajian dan mengkhususkan isu.⁴⁸ Dalam proses ini, pengkaji membuat ringkasan atau kesimpulan daripada kajian atau penulisan yang terdahulu kemudian dinilai kewujudan hubungan antaranya dengan kajian yang akan dilakukan.⁴⁹ Wujud banyak kajian dan penulisan berkaitan konsep takdir sama ada berbentuk tesis, disertasi, artikel, kertas kerja, buku atau sebagainya. Bagi memudahkan proses kajian literatur, pengkaji membahagikan kepada tiga tema iaitu:

1. Konsep takdir
2. Hubungan konsep takdir dengan psikologi
3. Teori dan Rawatan *Post-Traumatic Stress Disorder*

1.10.1 Konsep Takdir

Sebagai seorang muslim, perbincangan berkaitan takdir perlu difahami dengan baik kerana ia sangat berkait dengan keimanan. Oleh itu, segala persoalan berkaitan dengannya harus diteliti dan dihadap bagi menolak anasir yang memburukkan agama Islam seterusnya memperteguh dan memperkukuhkan iman seseorang.

Justeru, wujud penulisan yang cuba menjawab persoalan-persoalan yang lahir sekitar permasalahan konsep takdir. Antaranya persoalan usaha, ikhtiar, doa, *iradah* Allah dan *iradah* makhluk iaitu masalah-masalah yang selalu disalahfahami oleh masyarakat.

⁴⁸ Sulaiman Masri, *Kaedah Penyelidikan dan Panduan Penulisan: Esei, Proposal, Tesis* (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2005), 43.

⁴⁹ *Ibid.*, 45.

Persoalan-persoalan ini cuba dikupas secara tuntas dalam penulisan bertajuk *Permasalahan Sekitar Qada' dan Qadar* oleh Syed Mohammad Hilmi.⁵⁰

Konsep takdir ini perlu difahami melalui al-Quran dan al-Sunnah mengikut tafsiran ulama atau metodologi yang disusun oleh mereka. Dari itu, Mira Fauziah telah menulis artikel yang bertajuk *Beriman Kepada Qadha Dan Qadar Dalam Al-Qur'an*.⁵¹ Penulisan ini menyenaraikan beberapa ayat al-Quran yang menyebutkan kalimah *Qada'* dan kalimah *Qadar* yang setiap satunya mempunyai makna-maknanya yang tersendiri berdasarkan konteks ayat. Penulisan ini juga menekankan takdir yang telah ditetapkan oleh Tuhan berdasarkan kemaslahatan makhluk dengan maksud takdir yang ditetapkan berbeza-beza. Takdir kepada manusia berbeza dengan makhluk lain kerana manusia dikurniakan akal dalam menilai dan menentukan pilihan-pilihan bagi menjalani takdir tertentu atau tidak. Begitu juga kajian yang mengenengahkan perbahasan takdir yang difahami dan dianalisis daripada hadith nabi seperti penulisan bertajuk *Qadaya al-Qadr: Dirasat Mawdu'iyat 'Aqdiyah fi Sahih al-Bukhari* oleh Hadiy 'Alwan Najm al-Mawla.⁵² Penulisan ini memfokuskan perbahasan di dalam bab takdir yang terkandung di dalam kitab hadith *Sahih al-Bukhari*.

Kajian-kajian yang menyentuh perbahasan mengenai konsep takdir, pasti tidak akan terlepas daripada menyentuh dan mengupas firqah-firqah yang wujud akibat daripada faham al-*Qada'* dan al-*Qadar*. Pendebatan dua aliran teologi iaitu aliran al-*Jabariyyah* dari satu sudut firqah yang berpandangan bahawa segala yang terjadi telah ditetapkan sehingga memposisikan dimensi hamba sebagai watak pasif yang sekadar 'ditentukan' dan aliran al-

⁵⁰ Syed Mohammad Hilmi, "Permasalahan Sekitar Qada' dan Qadar," *Jurnal Afkar* 7 (2006), 63-92.

⁵¹ Mira Fauziah, "Beriman Kepada Qadha Dan Qadar Dalam al-Qur'an," *Jurnal al-Mu'ashirah* 11, no. 1, (Januari 2014), 51-65.

⁵² Hadiy 'Alwan Najm al-Mawla, "Qadaya al-Qadr: Dirasat Mawdu'iyat 'Aqdiyah fi Sahih al-Bukhari" (tesis kedoktoran Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2014).

Qadariyyah dari sudut firqah yang beranggapan bahawa segala kelakuan tindakan makhluk adalah mutlak tanpa intervensi Tuhan.

Walaupun segalanya telah ditetapkan oleh Allah, bukan bermakna kita hanya perlu berdiam diri atau berpeluk tubuh tanpa perlu berikhtiar. Allah mengurniakan ikhtiar sebagai alat usaha dalam menempuhi kehidupan. Takdir dan ikhtiar mempunyai kaitan yang amat kuat dengan maksud manusia sepatutnya mengkondisikan keduanya secara beriringan. Kesan kefahaman yang benar terhadap konsep takdir memberi rangsangan agar sentiasa merencana dan mencari jalan dalam menelusuri kehidupan di dunia.

Manusia bukan sahaja dikurniakan roh dan jasad, malah akal turut dihadirkan bersama untuk manusia jadikan ia sebagai neraca membuat pilihan. Kebebasan juga memberi manifestasi kepada kepelbagaian tindakan manusia. Dari itu, terdapat penulisan yang cuba menghuraikan konsep kebebasan atau kemerdekaan yang wujud dalam diri manusia untuk membuat pilihan. Antaranya ialah *Karya Patung Sebagai Media Ekspresi Perenungan Kemerdekaan Manusia Dalam Menentukan Pilihan Nasib*.⁵³ Penulisan ini menyentuh potensi dan manifestasi daripada kebebasan yang Allah beri kepada manusia. Tanpa potensi kebebasan, manusia tidak mampu memberi kualiti dalam segala hal tindakannya. Kebebasan ini merupakan satu kudrat individual yang sudah pastinya dimiliki oleh manusia.

Menyentuh berkenaan konsep kebebasan yang wujud dalam perbuatan hamba, golongan *al-Mu'tazilah* dalam usaha mereka mentanzihkan Allah daripada sifat zalim, berpegang bahawa segala perilaku perbuatan manusia adalah tanpa campur tangan dari Allah. Pengaplikasian kaedah '*Qiyas al-Ghaib 'ala al-Shahid*' telah digunakan aliran ini

⁵³ Cipto Raharjo, "Karya Patung Sebagai Media Ekspresi Perenungan Kemerdekaan Manusia Dalam Menentukan Pilihan Nasib" (disertasi Sarjana Universitas Sebelas Maret, Surakarta, 2004).

secara meluas dalam pembinaan hujah-hujah mereka. Penulisan artikel Abdull Rahman Mahmood dan Mohd Haidhar Kamarzaman bertajuk *Nazariah Af'al al-'Ibad 'Inda al-Mu'tazilah*⁵⁴ dan artikel Engku Ahmad Zaki Engku Alwi yang bertajuk *al-Mu'tazilah wa Musahamatuhum fi al-Fikr al-Islami*⁵⁵ membincangkan hujah-hujah *al-Mu'tazilah* dalam mempertahankan teori mereka dengan argumentasi manusia menetapkan sesuatu dan mewujudkan perbuatannya, baik atau jahat tanpa terikat dengan Tuhan. Oleh kerana itulah, manusia berhak menerima ganjaran atau dibebani hukuman di akhirat. Engku Ahmad cuba menonjolkan lima prinsip penting yang dipegang oleh *al-Mu'tazilah* dan ulasan perbezaan antara mereka dan aliran *al-Asha'irah* dalam memahami *al-Qada'* dan isu *al-Qadar* mengikut garis panduan al-Quran dan al-Sunnah.

Kekeliruan *al-Mu'tazilah* dalam memahami konsep takdir telah melahirkan ketidakpuasan dua orang tokoh iaitu Abu Hassan al-Ash'ari dan Abu Mansur al-Maturidi terhadap argumentasi dan pandangan-pandangan yang dilontarkan oleh aliran tersebut sehingga tersebar dua mazhab Ahl Sunnah wa al-Jama'ah ke pelosok dunia yang dikenali sebagai aliran *al-Asha'irah* dan *al-Maturidiah*. Oleh itu, terdapat banyak persamaan antara kedua aliran ini. Walaupun begitu, tetap wujud sedikit perbezaan antara keduanya dalam memahami konsep takdir.

Polemik kefahaman konsep takdir antara aliran *al-Ash'ariyyah* dan *al-Maturidiyyah* bertitik-tolak dari pertembungan perbincangan terhadap konsep perbuatan Allah. Mohd Hamidi Ismail dan Mohd Fauzi Hamat mengupas polemik tersebut di dalam artikel bertajuk

⁵⁴ Abdull Rahman Mahmood dan Mohd Haidhar, "Nazariah Af'al al-'Ibad 'Inda al-Mu'tazilah," *International Journal of Islamic Thought* (Disember 2014), 87-102.

⁵⁵ Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, "al-Mu'tazilah wa Musahamatuhum fi al-Fikr al-Islami," *Jurnal Usuluddin* 18 (2003), 211-226.

*Af'al Allah Menurut Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*⁵⁶ sehingga digabungjalinkan pandangan kedua-duanya oleh al-Ghazali dalam menolak dakwaan keqadiman alam oleh ahli falsafah. Sebagai kesimpulannya, pertembungan ini bukanlah perkara yang menimbulkan pertelingkahan sesama Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah, bahkan ia mencerminkan kesatuan dalam bermanhaj.

Walaupun merupakan pendokong aliran *al-Asha'irah*, bagi Daud al-Fatani mempunyai pandangannya sendiri mengenai persoalan *af'al al-'ibad* malah lebih cenderung berpegang kepada pandangan aliran *al-Maturidiyyah* apabila beliau banyak memetik pendapat daripada ulama *al-Maturidiyyah*. Abdull Rahman Mahmood dan Mudasir Rosder yang menulis artikel bertajuk *Persoalan Perbuatan Manusia Menurut Pandangan Syeikh Daud al-Fatani*⁵⁷ membuat kesimpulan bahawa penafsiran aliran *al-Maturidiah* lebih mudah difahami berbanding perbahasan oleh ulama *al-Asha'irah* yang seakan masih belum keluar daripada elemen *jabr* (paksaan).

Al-Jabr merupakan satu istilah merujuk kepada kefahaman yang menolak langsung *iradah* pada makhluk. Isu penolakan *iradah* yang wujud pada makhluk telah melemahkan umat Islam telah dikupas oleh Ahmad Sunawari Long dalam artikelnya yang bertajuk *Falsafah Fatalisme Dan Minda Melayu*⁵⁸ dan Wan Zailan Kamaruddin dalam *Aliran al-Mujbirah dan Kesan Pemikirannya di Malaysia*.⁵⁹ Kesan negatif ini dapat dilihat dalam

⁵⁶ Mohd Hamidi dan Mohd Fauzi, "Af'al Allah menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah," *Jurnal Afkar* 17 (2015), 1-24

⁵⁷ Abdull Rahman Mahmood dan Mudasir Rosder, "Persoalan Perbuatan Manusia Menurut Pandangan Syeikh Daud al-Fatani" (makalah, International Seminar On Islamic Thoughts Proceedings, Islam: Past, Present And Future, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 7-9 Disember 2004), 127-137.

⁵⁸ Ahmad Sunawari Long, "Falsafah Fatalisme Dan Minda Melayu," (makalah, International Seminar On Islamic Thoughts Proceedings, Islam: Past, Present And Future, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 7-9 Disember 2004), 247-252.

⁵⁹ Wan Zailan Kamaruddin, "Aliran al-Mujbirah dan Kesan Pemikirannya di Malaysia," *Jurnal Usuluddin* 12 (2000), 59-72.

umat Islam terutamanya dalam bangsa Melayu apabila semangat ijtihad tidak diperkembangkan dan falsafah fatalisme diterima dan dipegang oleh masyarakat. Penulis sendiri beranggapan walaupun aliran *al-Jabariyyah* tidak lagi wujud kini dari sudut penjenamaan, namun fikrahnya masih dipegang utuh dalam masyarakat umat Islam khususnya bangsa Melayu. Pemandulan usaha manusia untuk sentiasa bergerak membina kemajuan adalah disebabkan pegangan fikrah *al-Jabariyyah* atau lebih dikenali kini sebagai fahaman fatalisme. Kesannya, masyarakat terus hidup di dalam dimensi kemandoman dan berterusan membonceng kejahilan.

Penolakan terhadap fahaman fatalisme adalah dengan memberi kesedaran dan kefahaman kepada umat manusia bahawa mereka juga mempunyai *iradah* yang Allah kurniakan. Kehendak tersebut hendaklah diselarikan dengan tanggungjawab yang Allah tetapkan kepada manusia sebagai khalifah di atas muka bumi. Penulisan artikel yang bertajuk *Kehendak Manusia: Justifikasi dan Pengkategorian Berdasarkan Tanggungjawab*⁶⁰ misalnya cuba membincangkan hubungan antara kehendak dan tanggungjawab manusia mengikut pelbagai aliran dengan menonjolkan dua pengkelasan iaitu sebahagian konsep kehendak perlu ditanggungjawabkan dan sebahagian yang lain tidak perlu dipertanggungjawabkan. Menyentuh berkenaan tanggungjawab manusia, Wan Zailan Kamaruddin dalam artikelnya yang bertajuk *Konsep Kewajiban dan Tanggungjawab (al-Taklif) Dalam Pemikiran Islam: Penerapan dan Aplikasinya Dalam Kehidupan*

⁶⁰ Muhammad Atiullah Othman, Indriaty Ismail dan Ibrahim Abu Bakar, "Kehendak Manusia: Justifikasi dan Pengkategorian Berdasarkan Tanggungjawab," *Jurnal Islammiyyat* 36, no. 1 (2014), 57-62.

*Masyarakat Muslim*⁶¹ mengemukakan dua bentuk *al-taklif* iaitu *taklif ma la yutaq* (di luar kemampuan manusia) dan *taklif ma yutaq* (dalam kemampuan manusia).

Sebahagian orang bukan Islam beranggapan bahawa konsep takdir telah menyebabkan umat Islam lemah dan mundur. Perlu ditegaskan bahawa bukanlah konsep takdir itu sendiri menjadi faktor kemunduran, akan tetapi kesalahfahaman terhadap konsep tersebut. Oleh itu, konsep takdir sangat perlu difahami secara tepat dan benar kerana ia bukan sahaja bukti kepada keimanan seseorang, malah memberikan kesan positif terutamanya dari sudut tingkah laku dan psikologi. Kesalahfahaman pula akan memanifestasikan kehidupan yang negatif dan hambar. Banyak kajian dan penulisan telah dibuat berkenaan pemahaman terhadap konsep takdir sama ada penilaian kefahaman tokoh atau kefahaman masyarakat.

Ramai tokoh yang memahami konsep takdir seperti mana faham ulama *al-Ash'ariyyah* iaitu menerima dan menggunakan teori *al-Kasb*. Walaupun segalanya telah ditetapkan, manusia tetap diberi peluang untuk membuat pilihan. Antara penulisan tersebut ialah *Konsep Qada' Dan Qadar Dalam Kitab Hikam Karya Ibnu Ata'allah as-Sakandari*⁶² oleh Achmad Syukron Abidin yang menyebutkan bahawa manusia berada dalam keadaan kondisi yang pasif namun kepasifan tersebut seharusnya dihalakan kepada jalan menuju Allah.

Al-Kasb merupakan satu konsep yang diperkenalkan oleh aliran *ahl-Sunnah wal al-Jama'ah* dalam memahami hubungan antara *Af'al Allah* dengan *af'al al-'Ibad* dalam usaha menyucikan Allah dari bersifat dengan baharu. Kajian yang bertajuk *Af'al Allah Menurut*

⁶¹ Wan Zailan Kamaruddin, "Konsep Kewajiban dan Tanggungjawab (al-Taklif) Dalam Pemikiran Islam: Penerapan dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Masyarakat Muslim," *Ushuluddin: Jurnal Tentang Kajian Pemikiran Islam Klasik dan Modern* 8, no. 2, 132-140.

⁶² Achmad Syukron Abidin, "Konsep Qada' Dan Qadar Dalam Kitab Hikam Karya Ibnu Ata'allah as-Sakandari" (disertasi sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015).

al-Jurjani (m.816H-1413H): Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih dari Sharh al-Mawaqif oleh Mohd Hamidi Ismail yang mendedahkan perbahasan al-Asha'irah melalui olahan al-Jurjani. Metodologi yang digunapakai oleh aliran *al-Asha'irah* terbukti mampu menjawab permasalahan yang timbul daripada perbahasan *Af'al Allah*.⁶³

Walaupun terdapat tokoh yang tidak menyandarkan diri atas penjenamaan dua aliran *al-Asha'irah* dan *al-Maturidiyyah*, namun kefahaman terhadap konsep takdir hampir selari dengan kedua aliran tersebut. Bagi kajian Fadillah Ulfa yang bertajuk *Beberapa Isu Pilihan Berkaitan Qada' dan Qadar Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Kajian Kitab Shifa' al-'Alil*⁶⁴ cuba menilai kefahaman Ibn Qayyim dengan menfokuskan beberapa isu seperti menjadikan takdir sebagai hujah dalam perlakuan, ketetapan takdir sama ada bahagia atau sengsara sebelum manusia dicipta serta isu hidayah dan kesesatan dalam takdir Allah. Kajian ini menyimpulkan pandangan Ibn al-Qayyim dalam beberapa perbahasan konsep takdir senada dengan pegangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang menyanggahi aliran *al-Mu'tazilah*, *al-Qadariyyah* dan *al-Jabariyyah*.

Walaupun begitu, terdapat juga tokoh yang beranggapan bahawa konsep takdir yang didoktrinisasi oleh aliran *al-Asha'irah* masih belum lagi lengkap dan sempurna dengan argumentasi bahawa fahaman ini lebih cenderung kepada aliran *al-Jabariyyah*. Mereka melihat pegangan fahaman *al-Asha'irah* dalam perbahasan takdir yang mempengaruhi komuniti masyarakat telah melemahkan potensi dan merosakkan akal. Hal ini dapat dilihat berdasarkan kenyataan Wan Zailan Kamaruddin dalam artikelnya bertajuk *Konsep*

⁶³ Mohd Hamidi Ismail, "Af'al Allah Menurut al-Jurjani (m.816H-1413H): Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih dari *Sharh al-Mawaqif*" (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011).

⁶⁴ Fadillah Ulfa. "Beberapa Isu Pilihan Berkaitan *Qada'* dan *Qadar* Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Kajian Kitab *Shifa' al-'Alil*" (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012).

*Perbuatan Allah (Af'al Allah) Dalam Pemikiran Islam, Pengaruh dan Kesannya Kepada Pemikiran Umat Islam di Malaysia.*⁶⁵ Oleh itu, terdapat tokoh yang cuba mengemukakan definisi dan teori baru yang dianggap lebih cemerlang bagi memaksimumkan kefahaman konsep takdir dalam kalangan muslim. Sebagai contohnya, kajian bertajuk *Konsep Qada' Qadar (Studi Kritis Penafsiran Muhammad Syahrur Terhadap Ayat-Ayat Qada' Qadar)* oleh Himawan Fahmy Labieb.⁶⁶ Begitu juga dengan penulisan *Pemikiran Za'ba dalam Falsafah Takdir (1932)*⁶⁷ yang disusun oleh Nordi Achie dengan cubaan mengangkat pemikiran tokoh intelektual Melayu ini dalam masalah takdir dengan mengemukakan fahaman kebebasan ikhtiar manusia. Nordi cuba mengulas pemikiran Za'ba terhadap iktikad takdir dan nasib berdasarkan karya Za'ba bertajuk *Umbi Kemajuan atau Falsafah Takdir* pada tahun 1932. Walaupun begitu, pengkaji beranggapan bahawa tanggapan tokoh-tokoh tersebut terhadap aliran *al-Asha'irah* tidak dibina atas acuan fahaman *al-Asha'irah* sendiri yang bersifat matang dan kompleks.

Malah kajian bersifat lapangan pengaplikasian teori telah dilakukan oleh Zunus Safrudin bertajuk *Konsep Takdir Murtadha Muthahhari Dan Implikasinya Dengan Pembentukan Akhlak Peserta Didik Dalam Pendidikan Agama Islam* bagi membuktikan bahawa teori yang dibina daripada fahaman tokoh tersebut adalah terbaik.⁶⁸ Melalui konsep takdir menurut tokoh Murtadha Muthahhari, Zunus cuba membentuk akhlak pelajar yang sering melakukan perbuatan nakal yang beralasankan ia adalah perbuatan Tuhan.

⁶⁵ Wan Zailan Kamaruddin, "Konsep Perbuatan Allah (Af'al Allah) Dalam Pemikiran Islam, Pengaruh dan Kesannya Kepada Pemikiran Umat Islam di Malaysia," *Jurnal Pengajian Melayu* 14 (2004), 48-63.

⁶⁶ Himawan Fahmy Labieb, "Konsep Qada' Qadar (Studi Kritis Penafsiran Muhammad Syahrur Terhadap Ayat-Ayat Qada' Qadar)" (disertasi sarjana Theologi Islam, Institut Islam Agama Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003).

⁶⁷ Nordi Achie, *Pemikiran Za'ba dalam Falsafah Takdir (1932)* (Sabah: Universiti Malaysia Sabah, 2006).

⁶⁸ Zunus Safrudin, "Konsep Takdir Murtadha Muthahhari Dan Implikasinya Dengan Pembentukan Akhlak Peserta Didik Dalam Pendidikan Agama Islam" (disertasi sarjana Pendidikan Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014).

Berdasarkan kajian ini, konsep yang difahami dapat memberikan ketenangan jiwa dan dorongan motivasi untuk sentiasa memperbaiki diri seterusnya menekan jiwa untuk selalu mendekatkan diri kepada Allah.

Penulisan bertajuk *Qadak dan Qadar dalam Pemikiran al-Hadi dan Za'ba* oleh Ibrahim Abu Bakar pula cuba membuat perbandingan kefahaman antara tokoh mengenai konsep takdir.⁶⁹ Al-Hadi dan Za'ba mempunyai persamaan dalam membidas dan menolak fahaman Jabariyah. Namun terdapat sedikit perbezaan objektif penulisan karya mengenai takdir kedua tokoh ini. Pengkaji melihat penulisan karya dua tokoh ini adalah berdasarkan latar belakang zaman dan keadaan situasi masyarakat umat Islam sekeliling. Bagi al-Hadi, tujuannya bagi menepis pandangan bangsa asing yang menuduh umat Islam di Tanah Melayu mundur, lemah dan miskin disebabkan keimanan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Bagi Za'ba pula penulisan karyanya bagi menolak kesalahfahaman masyarakat Melayu mengenai takdir dan nasib serta memperbetulkan kefahaman mereka mengenai tujuan kejadian manusia, juga *Qudrah* dan *Iradah* Allah.

Kajian berbentuk perbandingan kefahaman tokoh juga dapat dilihat dalam *Kajian Hadis Tentang Konsep Ikhtiar Dan Takdir Dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazali Dan Nurcholish Madjid (Studi Komparasi Pemikiran)* oleh Mu'amar.⁷⁰ Bagi Muhammad al-Ghazali, makhluk berada dalam kondisi yang bebas dan terpaksa dalam satu masa yang sama. Bagi Nurcholish Madjid pula, manusia hidup pada dua dasar iaitu dunia dan akhirat. Oleh itu, kebebasan harus dicari dalam konteks di tengah masyarakat walaupun hakikat kebebasan itu terdapat batasannya. Jika diteliti, terdapat persamaan fikrah antara kedua

⁶⁹ Ibrahim Abu Bakar, "Qadak dan Qadar dalam Pemikiran al-Hadi dan Za'ba" (makalah, Seminar Za'ba Mengenai Alam Melayu (Nilai-nilai Peradaban Melayu), 12-14 Ogos 2003).

⁷⁰ Mu'amar, "Kajian Hadis Tentang Konsep Ikhtiar Dan Takdir Dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazali Dan Nurcholish Madjid (Studi Komparasi Pemikiran)" (disertasi sarjana Theologi Islam, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011).

tokoh ini dalam membanteras fahaman fatalisme yang merebak dalam umat Islam dengan menghuraikan konsep ikhtiar dan takdir mengikut acuan agama Islam.

Selain kajian terhadap kefahaman tokoh, terdapat juga beberapa penulisan yang mengkaji tentang aras kefahaman masyarakat terhadap konsep takdir antaranya ialah penulisan bertajuk *Konsep Qada' dan Qadar di Dalam Islam: Suatu Kajian Tentang Kefahaman Orang Melayu di Bandar Kuantan* oleh Syed Mohammad Hilmi.⁷¹ Selain mengupas beberapa permasalahan sekitar *al-Qada' dan al-Qadar*, turut disentuh ialah analisis kefahaman masyarakat terhadap konsep takdir menggunakan kaedah soal selidik. Berdasarkan hemat pengkaji sendiri, kefahaman subjek kajian agak tinggi adalah kerana subjek berbangsa Melayu yang sudah sehati dengan ajaran agama Islam. Berbeza pula dengan kajian oleh Imanniah Ishak yang bertajuk *Kajian Tentang Kefahaman Terhadap Qada Dan Qadar Di Kalangan Saudara Baru Di Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur*⁷² mengkaji berkaitan pengajian akidah yang dijalankan oleh beberapa institusi kepada golongan muallaf dengan menfokuskan kepada perbincangan takdir. Dalam kajian ini, kaedah temu bual dan soal selidik telah digunakan kepada subjek iaitu muallaf di Kuala Lumpur bagi melihat aras kefahaman mereka terhadap konsep *al-Qada' dan al-Qadar*.

Selain penulisan berbentuk kajian, terdapat banyak penulisan berbentuk teoritikal yang membincangkan perbincangan konsep takdir secara menyeluruh. Karya-karya ini menyentuh definisi *al-Qada' dan al-Qadar* dan konsepnya, pembahagian atau martabatnya, dalil-dalil nas yang berkaitan dan mazhab-mazhab yang lahir daripada faham terhadapnya.

⁷¹ Syed Mohammad Hilmi, "Konsep Qada' dan Qadar di Dalam Islam: Suatu Kajian Tentang Kefahaman Orang Melayu di Bandar Kuantan" (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2001).

⁷² Imanniah Ishak, "Kajian Tentang Kefahaman Terhadap Qada dan Qadar Di Kalangan Saudara Baru Di Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur" (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2008).

Karya-karya ini juga menghurai dan merungkai berkenaan persoalan yang sentiasa wujud sekitar perbahasan takdir seterusnya memperbetulkan kesalahfahaman yang wujud dalam masyarakat Islam. Penulisan karya-karya ini juga sebagai bukti bahawa pentingnya membina kefahaman terhadap konsep takdir dalam jiwa individu Islam serta membentuk keimanan yang kukuh seterusnya menolak dakwaan dan doktrin yang bercanggah dengan konsep takdir yang sebenar.

1.10.2 Hubungan Konsep Takdir Dengan Psikologi

Kepercayaan terhadap takdir bukan sahaja menjadi salah satu asas utama kepada keimanan, bahkan ia dapat membina psikologi yang positif bermula dengan pembentukan jiwa dan rohani seterusnya menjernihkan aspek kognitif serta mengawal tingkah laku. Kenyataan ini disokong oleh beberapa penulisan yang cuba membuat perkaitan antara konsep takdir dengan isu psikologi yang dispesifikasikan. Antaranya ialah penulisan artikel bertajuk *Kesan Kefahaman Konsep Takdir Terhadap Pembangunan Modal Insan*,⁷³ oleh Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman dan Che Zarrina Sa'ari yang mengupas pembangunan modal insan adalah dipengaruhi aspek kerohanian melalui penghuraian pembentukan pemikiran dan tingkah laku pekerja muslim dapat dilakukan melalui kefahaman konsep takdir. Pekerja yang mempunyai kefahaman yang benar sentiasa berfikiran positif dan optimis.

Kefahaman konsep takdir yang tepat bukan sekadar memberi implikasi positif kepada psikologi minda manusia, bahkan lebih jauh apabila ia mendorong pembentukan pandangan kosmologi yang lebih cemerlang. Kenyataan ini cuba dibuktikan oleh Fadilah

⁷³ Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman dan Che Zarrina Sa'ari, "Kesan Kefahaman Konsep Takdir Terhadap Pembangunan Modal Insan," *Jurnal Usuluddin* 27, (2008), 1-23.

Zaini di dalam *Ketuhanan dan Manusia Dalam Pembentukan Peradaban Manusia Menurut Perspektif Islam* yang mengupas bagaimana kefahaman terhadap konsep takdir umat Islam lampau menjadi pencetus dan pendorong kepada pembentukan dan perkembangan peradaban manusia yang gemilang.⁷⁴

Berdasarkan hemat pengkaji, psikologi manusia dalam membuat satu pilihan sama ada bersifat positif atau negatif dipengaruhi oleh keyakinan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Kepercayaan kepada konsep takdir juga merupakan salah satu kaedah bagi melahirkan mental yang sihat. Hal ini dibuktikan dalam beberapa kajian seperti kajian oleh Ahmad Sofyan yang bertajuk *Keimanan Terhadap Qadla (Qada') dan Qadar Kaitannya Dengan Rasa Percaya Diri Pada Remaja Tunanetra*.⁷⁵ Kajian ini membuktikan bahawa remaja yang mempunyai cacat penglihatan membina kepercayaan diri dalam menyelesaikan masalah kehidupan melalui keimanan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar*.

Kenyataan pengkaji tadi turut disokong berdasarkan penulisan sarjana oleh Yuliyanti Fatkhiyatun Nafiah bertajuk *Pengaruh Pemahaman Konsep Takdir Terhadap Keaktifan Belajar Siswa Kelas IX SMP Negeri 2 Banyubiru Kabupaten Semarang Tahun 2011* melalui pendekatan kuantitatif dan metode penelitian telah membuktikan bahawa wujudnya pengaruh yang positif antara pemahaman konsep takdir yang dimiliki oleh sekumpulan mahasiswa dengan keaktifan belajar mereka.⁷⁶ Begitu juga dengan artikel bertajuk *Psikologi Qadak Dan Qadar* oleh Khairunnas Rajab dan Wan Muhammad Fariq.⁷⁷

⁷⁴ Fadilah Zaini, "Ketuhanan dan Manusia Dalam Pembentukan Peradaban Manusia Menurut Perspektif Islam," *Jurnal Kemanusiaan* (Januari 2004), 95-105.

⁷⁵ Ahmad Sofyan, "Keimanan Terhadap Qadla dan Qadar Kaitannya Dengan Rasa Percaya Diri Pada Remaja Tunanetra" (disertasi sarjana Sosial Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008).

⁷⁶ Yuliyanti Fatkhiyatun Nafiah, "Pengaruh Pemahaman Konsep Takdir Terhadap Keaktifan Belajar Siswa Kelas IX SMP Negeri 2 Banyubiru Kabupaten Semarang Tahun 2011" (disertasi sarjana Pendidikan Islam, Program Studi Pendidikan Agama Islam, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (Stain), Salatiga, 2011).

⁷⁷ Khairunnas Rajab dan Wan Muhammad Fariq, "Psikologi Qadak Dan Qadar," *Jurnal Hadhari* 6, no. 1 (2014), 13-26.

Artikel ini menyimpulkan kesihatan mental seseorang sentiasa boleh terwujud dengan keyakinan yang kukuh terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* tanpa memandang apa pun aliran yang diikutinya.

Berdasarkan penelitian penulis terhadap kajian literatur ini yang memfokuskan kepada dua tema besar iaitu konsep takdir dan hubungan antara konsep takdir dengan isu psikologi, penulis melihat masih terdapat kajian yang wajar dilakukan terhadap konsep takdir. Walaupun wujud kajian atau penulisan yang mengaitkan hubungan antara kefahaman konsep takdir dengan permasalahan psikologi manusia, namun apa yang ingin dikaji dalam kajian ini adalah dengan memfokuskan kepada masalah *Post-Traumatic Stress Disorder* yang sering berlaku kepada diri manusia selepas mengalami peristiwa trauma. Pandangan awal mungkin boleh dikatakan bahawa kefahaman yang benar dan tepat disertai penghayatan terhadap konsep takdir mampu untuk merawat masalah psikologi khususnya masalah *Post-Traumatic Stress Disorder*.

1.10.3 Teori dan Rawatan *Post-Traumatic Stress Disorder* (PTSD)

Di dalam buku *Diagnostic And Statistical Manual Of Mental Disorders* (DSM) mendefinisikan PTSD sebagai kecelaruan atau ketidakseimbangan emosi yang berlaku selepas seseorang berhadapan dengan sesuatu tragedi di dalam kehidupan mereka.⁷⁸ Mengenai gejalanya yang banyak dan pelbagai, kesemuanya telah dirangkum kepada tiga gejala umum iaitu *Reexperiencing*, *Avoidance* dan *Hyperarousal*.⁷⁹

⁷⁸ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fifth Edition* (DSM-5), (Washington: American Psychiatric Publishing, 2013), 265.

⁷⁹ *Ibid.*, 271.

Terdapat banyak kajian atau penulisan yang membicarakan tentang kesan bencana yang bersifat psikologi kepada mangsa. Misalnya dalam penulisan artikel yang bertajuk *Post-Traumatic Stress Disorder Following Disasters: A Systematic Review* yang bertujuan untuk menilai secara sistematik bukti mengenai PTSD akibat daripada pendedahan kepada bencana berdasarkan laporan dari tahun 1980.⁸⁰ Artikel ini menyimpulkan setiap bencana dalam tempoh tiga dekad yang lalu menunjukkan bahawa jumlah gangguan PTSD dalam kalangan orang yang terdedah kepada bencana adalah besar. Gangguan PTSD dikaitkan dengan pelbagai faktor termasuk sosiodemografi, latar belakang faktor, faktor-faktor sokongan sosial dan personaliti.

Berdasarkan sosiodemografi, kanak-kanak dan remaja merupakan antara mangsa yang paling teruk terkesan dengan PTSD. Penulisan artikel bertajuk *Long-term Psychological Effects of a Disaster Experienced in Adolescence: I: The Incidence and Course of PTSD* menunjukkan bahawa remaja yang terdedah kepada pengalaman trauma bencana boleh mengalami tahap PTSD yang tinggi.⁸¹ Artikel ini turut menyebutkan kesan PTSD masih tetap berlaku kepada mereka yang terlibat dengan bencana alam walaupun sudah melepasi tempoh masa yang lama iaitu sekitar 5 ke 8 tahun selepas kejadian.

Selain mangsa yang terlibat sendiri dengan situasi traumatik, PTSD juga boleh menjadi gangguan kepada mereka yang menyaksikan kejadian tragis tersebut walaupun bukanlah menjadi mangsa secara langsung. Malah perawat atau penyelamat sendiri tidak terlepas daripada serangan psikologi ini. Hal ini dibuktikan oleh Pe Huey Chyi dalam

⁸⁰ Y. Neria, A. Nandi dan S. Galea, "Post-Traumatic Stress Disorder Following Disasters: A Systematic Review," *Psychological Medicine* 38, no. 4, (April 2008), 467-480.

⁸¹ William Yule et. al, "Long-term Psychological Effects of a Disaster Experienced in Adolescence: I: The Incidence and Course of PTSD," Cambridge University Press, *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 41, no. 4, (2000), 503-511.

kajian disertasi sarjananya yang bertajuk *Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) Among Fire and Rescue Team Members Following The Flood in Pahang*.⁸² Dalam operasi menyelamatkan di Pahang, anggota yang pergi menyelamatkan ini telah menyaksikan mayat bergelimpangan, kemusnahan tempat tinggal dan terpaksa berhadapan dengan pelbagai risiko yang tinggi dalam menyempurnakan tugas menyelamatkan seterusnya kejadian yang dialami mereka ini memberi kesan yang mendalam kepada fizikal dan mental terutama sekali kesan dari aspek psikologi.

Serangan psikologi ini secara khususnya dinamakan sebagai *Secondary Traumatic Stress Disorder* atau singkatannya STSD. Seperti namanya, “*sekunder*” membawa maksud trauma yang dialami oleh seseorang individu menjadi faktor kepada orang lain yang terdedah kepadanya sama mendengar, mengamati atau memberikan bantuan. Dengan kata lainnya, ia merupakan ketegangan emosi yang lahir daripada perasaan simpati dan empati yang normal terhadap pengalaman individu lain.⁸³

Antara yang paling berisiko mengalami STS adalah perawat kepada pesakit PTSD. Kenyataan ini disokong oleh Collins di dalam *Working With The Psychological Effects of Trauma: Consequences For Mental Health-Care Workers* yang menyatakan bahawa ramai kaunselor selaku perawat terhadap pesakit PTSD turut mengalami gejala yang sama dengan pesakit.⁸⁴ Begitu juga dengan Terri Lynn dalam *Secondary Traumatic Stress Among Disaster Mental Health Workers Responding To The September 11 Attacks* cuba melihat

⁸² Pe Huey Chyi, “Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) Among Fire and Rescue Team Members Following The Flood in Pahang” (disertasi sarjana, Fakulti Kejuruteraan, Universiti Malaya, 2014).

⁸³ Charles R. Figley, *Compassion Fatigue: Coping With Secondary Traumatic Stress Disorder* (New York: Taylor and Francis, 2013), 5 dan 21.

⁸⁴ S. Collins, A. Long, “Working with the Psychological Effects of Trauma: Consequences for Mental Health-Care Workers - a Literature Review,” *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 10, no. 4 (August 2003), 417-424.

perawat pesakit PTSD yang pernah terlibat dengan insiden 11 September turut mengalami gejala yang sama dengan apa yang dialami oleh pesakit.⁸⁵

Oleh itu, Amirah Diniaty di dalam kertas kerjanya bertajuk *Konselor Waspadai Secondary Traumatic Stress Saat Memberi Pelayanan Konseling Bagi Klien* menyatakan perawat bukan sahaja perlu bekerjasama dengan pesakit dan prihatin terhadapnya, malah perawat perlu bersifat matang dan profesional dalam menghindari STS pada diri sendiri. Selain mengambil berat terhadap orang lain, perawat perlu peka terhadap diri sendiri juga dengan memiliki kesedaran yang mampu mengelola kelebihan dan kekurangan diri secara realistik.⁸⁶

Tuntasnya, gangguan PTSD sangat memberi kesan negatif kepada seseorang individu bahkan pada skala yang lebih besar sama ada dalam keluarga dan masyarakat kerana ia boleh berlaku kepada sesiapa sahaja tanpa melihat kepada usia, jantina, atau kaum seseorang. Oleh itu, semua pesakit yang mengalami PTSD walau apa pun latar belakang memerlukan rawatan yang bersesuaian bagi menyembuh lantas mengembalikan pesakit kepada kehidupan normal semula.

Rawatan psikologi yang berkesan diperlukan untuk membantu pesakit atau pengidap pulih daripada PTSD. Pelbagai rawatan cadangan telah dikaji dan diuji akan keberkesanannya. The National Center for PTSD mengklasifikasikan rawatan bagi pesakit PTSD kepada dua jenis terapi iaitu psikoterapi dan farmakoterapi. Farmakoterapi ialah suatu jenis rawatan merawat penyakit melalui penggunaan ubat-ubatan. Psikoterapi pula

⁸⁵ Terri Lynn Creamer, Becky J. Liddle, "Secondary Traumatic Stress Among Disaster Mental Health Workers Responding To The September 11 Attacks," *Journal of Traumatic Stress* 18, no. 1 (February 2005), 89-96.

⁸⁶ Amirah Diniaty, "Konselor Waspadai Secondary Traumatic Stress Saat Memberi Pelayanan Konseling Bagi Klien" (makalah, Prosiding International Guidance and Counseling Seminar 2014 Padang, 6 -7 Mac 2014).

merupakan suatu proses interaksi formal antara dua pihak atau lebih, iaitu antara pesakit dengan perawat bertujuan merawat dan memperbaiki keadaan yang dihadapi pesakit. Kedua-dua kajian berkaitan rawatan psikoterapi dan farmakoterapi terhadap PTSD mula diperkenalkan pada tahun 2000.⁸⁷

Bagi rawatan farmakoterapi, Matthew Friedman menyatakan bahawa percubaan ubat bagi PTSD buat pertama kali telah memperkenalkan *serotonin reuptake inhibitor (SSRI) sertraline* sebagai ubat bagi merawat PTSD. Semenjak tahun 2000, banyak kajian makmal telah dilakukan bagi mengemukakan pelbagai lagi ubat yang sesuai untuk digunakan bagi PTSD. Secara ringkasnya, artikel ini menyebut beberapa ubat yang sesuai digunakan seperti *Antidepressants, Antiadrenergic Agents, Atypical Antipsychotic Agents, D-Cycloserine* dan *Benzodiazepines and Mood Stabilizers*. Tidak terhenti setakat itu, masih banyak lagi kajian yang dilakukan terhadap ubat bagi masalah PTSD sehingga kini.⁸⁸

Rawatan psikoterapi lebih pelbagai dan banyak digunakan bagi merawat PTSD. Penulisan *Gangguan Stres Pasca Trauma (Post Traumatic Stress Disorder) Dalam Perspektif Konseling* oleh Sunardi cuba mengupas rawatan bagi PTSD yang ditinjau dari perspektif terapi kaunseling. Kaedah kaunseling dilihat sangat penting dalam usaha membantu memulihkan pesakit PTSD agar dapat kembali kepada kehidupan normal. Kepelbagaian dan keragaman permasalahan yang dihadapi pesakit telah melahirkan pelbagai jenis kaunseling. Secara umumnya, antara beberapa kaedah yang dikenali dan diamalkan dalam lapangan kaunseling traumatik, terapi tingkah laku, *art therapy, cognitive therapy, group support therapy, expressive therapy* dan *play therapy*. Menurut Sunardi lagi, fokus utama kaedah kaunseling adalah dalam bidang pendidikan. Beliau menyarankan sasaran kaunseling

⁸⁷ Matthew J. Friedman, "Treatments for PTSD: Understanding the Evidence," *PTSD Research Quarterly, National Center for PTSD* 19, no. 3 (2008), 1-11.

⁸⁸ *Ibid.*, 6-7.

adalah ditumpukan kepada pesakit PTSD dalam kalangan pelajar atau lingkungan yang berkait dengan siswa tersebut.⁸⁹

Terapi yang dipilih adalah sangat penting disesuaikan dengan keragaman pesakit. Malah terdapat kajian yang cuba mengklasifikasikan jenis rawatan tertentu mengikut umur mangsa. Sehubungan itu, kajian bertajuk *Perbedaan Tingkat Post-Traumatic Stress Disorder Ditinjau Dari Bentuk Dukungan Emosi Pada Penyintas Erupsi Merapi Usia Remaja dan Dewasa di Sleman, Yogyakarta* cuba melihat perbezaan tingkatan PTSD yang ditinjau dari aspek usia, serta interaksi antara bentuk sokongan emosi dan usia dengan tingkatan PTSD. Sokongan emosi boleh dibahagikan kepada beberapa jenis iaitu ungkapan empati, kasih sayang, kebersamaan, penghargaan dan perhatian. Kajian ini mendapati tingkatan PTSD pada remaja adalah lebih tinggi berbanding dewasa. Keadaan ini boleh dikatakan kerana orang dewasa mempunyai lebih pengalaman berbanding remaja. Tinjauan terhadap bentuk dukungan emosi pula mendapati bahawa bentuk dukungan yang paling berkesan untuk remaja adalah bentuk dukungan empati. Manakala bentuk dukungan kasih sayang adalah paling berkesan bagi golongan dewasa.⁹⁰

Artikel oleh Claude Chemtob bertajuk *Brief Treatment For Elementary School Children With Disaster-Related Posttraumatic Stress Disorder: a Field Study* pula menumpukan rawatan bagi kanak-kanak yang diserang PTSD berkaitan bencana. Dengan menggunakan *The Children's Reaction Inventory* (CRI) yang merupakan ukuran utama kesan rawatan terhadap gejala PTSD, kajian ini menunjukkan walaupun kanak-kanak telah

⁸⁹ Sunardi, "Gangguan Stres Pasca Trauma (Post Traumatic Stress Disorder) Dalam Perspektif Konseling," *Makalah, GSPT*, Fakultas Ilmu Pendidikan, Universitas Pendidikan Indonesia, 2007.

⁹⁰ Citra Ayu Pratiwi, Suci Murti Karini dan Rin Widya Agustin, "Perbedaan Tingkat Post-Traumatic Stress Disorder Ditinjau Dari Bentuk Dukungan Emosi Pada Penyintas Erupsi Merapi Usia Remaja dan Dewasa di Sleman, Yogyakarta," *Jurnal Wacana* 4, no. 8 (2012), 86-115.

mendapat rawatan susulan sejak setahun, sebahagian kanak-kanak tetap masih mengalami gejala trauma yang ketara. Artikel ini membuktikan campur tangan atau sokongan rawatan psikososial sangat berguna untuk kanak-kanak yang mengalami PTSD.⁹¹

Walaupun banyak rawatan yang mencadangkan terdapat kaedah terapi yang dapat diaplikasikan secara umum iaitu *Cognitive-Behavioral Therapy* (CBT). Terapi CBT dilihat sebagai kaedah yang lebih berstruktur berbanding kaedah-kaedah terapi yang lain kerana mempraktikkan aktiviti yang spesifik dan penekanan terhadap tingkah laku.⁹² Kaedah CBT yang paling sesuai digunakan bagi merawat PTSD adalah *Prolonged Exposure*. Pada tahun 2001, *Prolonged Exposure* bagi PTSD telah menerima Anugerah *Exemplary Substance Abuse Prevention Program Award* oleh *U.S. Department of Health and Human Services Substance Abuse and Mental Health Services Administration* (SAMHSA).⁹³ Kenyataan ini disokong oleh Foa di dalam *Randomized Trial of Prolonged Exposure For Posttraumatic Stress Disorder With and Without Cognitive Restructuring* yang menyatakan kaedah *Prolonged Exposure* sudah mencukupi bagi merawat pesakit PTSD tanpa perlu ada rawatan tambahan lain setelah Foa menjalankan kajian terhadap wanita mangsa rogol.⁹⁴

Bukan itu sahaja, *Prolonged Exposure* mampu menjadi rawatan tambahan kepada rawatan farmakoterapi. Kajian bertajuk *Augmentation of Sertraline With Prolonged Exposure in The Treatment of Posttraumatic Stress Disorder* oleh Rothbaum menyatakan pesakit PTSD yang mendapatkan rawatan *Prolonged Exposure* di samping rawatan

⁹¹ Claude M. Chemtob, Joanne Nakashima dan John G. Carlson, "Brief Treatment For Elementary School Children With Disaster-Related Posttraumatic Stress Disorder: a Field Study," *Journal of Clinical Psychology* 58, no. 1, (January 2002), 99–112.

⁹² Claudia Zayfert, Carolyn Black Becker, *Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD: A Case Formulation Approach* (New York: Guilford Press, 2007), 2.

⁹³ "Prolonged Exposure Therapy for PTSD (PE)," laman sesawang *Center For Development Psychology*, dicapai pada 2.5.2017, <http://deploymentpsych.org/treatments/prolonged-exposure-therapy-ptsd-pe>.

⁹⁴ Foa, E.B. et al., "Randomized Trial of Prolonged Exposure For Posttraumatic Stress Disorder With and Without Cognitive Restructuring: Outcome at Academic and Community Clinics," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 73 (2005), 953-964.

farmakoterapi adalah lebih berkesan dan lebih cepat untuk memperoleh kesembuhan berbanding pesakit PTSD yang hanya mendapatkan rawatan ubat-ubatan sahaja.⁹⁵

Terdapat dua cara dalam *Prolonged Exposure* iaitu *in vivo* dan *imaginal exposure*. Secara ringkasnya, kedua-dua cara ini cuba mendedahkan pesakit kepada pengalaman traumatik yang pernah dilalui. Bagi Hannah Murray dalam artikel yang bertajuk *Returning To The Scene Of The Trauma In PTSD Treatment - Why, How And When?* cuba mengesyorkan pesakit kembali ke tempat kejadian trauma yang dianggap sebagai sebahagian daripada terapi trauma berfokuskan kognitif tingkah laku bagi PTSD walaupun ramai doktor mengelakkan pesakit supaya melawat tempat kejadian trauma kerana kurang yakin dengan terapi ini atau kekangan praktikal. Artikel ini meringkaskan alasan rasional pesakit perlu melawat tempat kejadian trauma sebagai sebahagian daripada terapi kognitif untuk PTSD, serta pertimbangan utama mengenai bila ia akan dilaksanakan dalam rawatan.⁹⁶ Hal yang sama dapat dilihat di dalam *Imaginal Exposure Alone and Imaginal Exposure With Cognitive Restructuring in Treatment of Posttraumatic Stress Disorder* oleh Bryant yang membuktikan bahawa cara *Imaginal Exposure* banyak membantu mengurangkan gejala PTSD.⁹⁷

Selain *Exposure Therapy*, terdapat beberapa rawatan terapi yang dilihat turut mampu menyumbang kepada penyembuhan PTSD. Misalnya rawatan *Eye Movement Desensitization and Reprocessing* (EMDR) yang juga membantu mengubah cara bertindak balas terhadap kenangan trauma. Berdasarkan kajian oleh Rothbaum terhadap subjek kajian

⁹⁵ Rothbaum, B.O. et. al., "Augmentation of Sertraline With Prolonged Exposure in The Treatment of Posttraumatic Stress Disorder," *Journal of Traumatic Stress*, 19 (2006), 625-638.

⁹⁶ Hannah Murray, Christopher Merritt dan Nick Grey, "Returning To The Scene of The Trauma in PTSD Treatment – Why, How And When?" *The Cognitive Behaviour Therapist* 8 (2015), 1-12.

⁹⁷ Bryant, R.A. et al., "Imaginal Exposure Alone and Imaginal Exposure With Cognitive Restructuring in Treatment of Posttraumatic Stress Disorder," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71 (2003), 706-712.

yang berupa mangsa salah laku seksual menyatakan bahawa kaedah EMDR adalah sangat efektif dalam mengurangkan PTSD. Kebanyakan subjek kajian seakan dapat menerima atas situasi yang berlaku.⁹⁸ Kaedah ini diaplikasikan dengan memberi tumpuan kepada rangsangan lain seperti pergerakan mata, jari tangan, dan bunyi sambil pesakit berfikir atau bercakap tentang pengalaman trauma.⁹⁹

Taylor di dalam *Comparative Efficacy, Speed, and Adverse Effects of Three PTSD Treatments: Exposure Therapy, EMDR, and Relaxation Training* cuba membuat perbandingan antara *Exposure Therapy* dan EMDR di samping rawatan *Relaxation Training* dalam merawat PTSD. Menurut Taylor, *Exposure Therapy* adalah rawatan yang paling cepat dan berkesan dalam mengurangkan gejala-gejala PTSD berbanding dua kaedah lain. Manakala EMDR dan *Relaxation Training* tidak banyak perbezaan dalam merawat PTSD.¹⁰⁰

Selain aspek fizikal dan mental, penekanan kepada aspek spiritual sangat penting dalam merawat dan memulih pesakit PTSD. Artikel bertajuk *Intervensi Spiritual Emotional Freedom Technique Untuk Menurunkan Gangguan Stres Pasca Trauma Erupsi Gunung Merapi* oleh Elyusra Ulfah cuba mengkaji pengaruh teknik *Spiritual Emotional Freedom Technique* dalam usaha mengurangkan PTSD dengan memilih subjek dalam kalangan remaja yang terselamat daripada bencana letusan gunung berapi. Subjek dirawat dengan menggunakan *Spiritual Emotional Freedom Technique* atau singkatannya SEFT iaitu suatu teknik yang menggabungkan energi psikologi dengan kerohanian seperti doa dan

⁹⁸ Rothbaum, B.O. "A Controlled Study of Eye Movement Desensitization and Reprocessing In The Treatment of Posttraumatic Stress Disordered Sexual Assault Victims," *Bulletin of the Menninger Clinic*, 61 (1997), 317-334.

⁹⁹ James Knipe, *EMDR Toolbox: Theory and Treatment of Complex PTSD and Dissociation* (New York: Springer Publishing: 2015), 3-5.

¹⁰⁰ Taylor, S. et. al., "Comparative Efficacy, Speed, and Adverse Effects of Three PTSD Treatments: Exposure Therapy, EMDR, and Relaxation Training," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71 (2003), 330-338.

penerimaan dalam usaha merawat keadaan fikiran, emosi dan perilaku. Ia dilakukan melalui tiga teknik sederhana iaitu *set-up*, *tune-in* dan *tapping*. Berdasarkan pembuktian kaedah rawatan ini mampu mengurangkan PTSD dalam kalangan remaja yang terselamat daripada letusan gunung berapi.¹⁰¹

Kesimpulannya, PTSD sangat penting untuk difahami kerana ia memberi implikasi negatif yang sangat besar. Oleh keranan itu, ramai pakar psikologi telah mengemukakan pelbagai bentuk rawatan bagi memulih pesakit PTSD seterusnya mengembalikan kehidupan yang normal semula. Walaupun begitu, tidak ditemui lagi kajian berkenaan sumbangan atau pengaruh keberagamaan dalam diri individu pesakit melalui kefahaman dan penghayatan terhadap konsep takdir. Justeru kajian yang ingin diutarakan oleh pengkaji ini akan menyentuh hubungan kefahaman dan penghayatan keberagamaan keimanan yang difokuskan kepada konsep takdir dalam neraca disiplin ilmu Islam dan peranannya dalam mencegah dan merawat pesakit PTSD.

¹⁰¹ Elyusra Ulfah, "Intervensi Spiritual Emotional Freedom Technique Untuk Menurunkan Gangguan Stres Pasca Trauma Erupsi Gunung Merapi," *Journal of Educational, Health and Community Psychology* 2, no. 1 (2013), 38-57.

BAB 2

KONSEP TAKDIR DALAM ISLAM

2.1 Pendahuluan

Keimanan merupakan aspek yang paling asas dan mendasar dalam agama Islam. Dari itu, pembinaan agama bermula daripada keyakinan keimanan yang kukuh tanpa dapat digoyah. Apabila punahnya asas keimanan maka akan roboh bangunan agama secara keseluruhan. Berdasarkan hadith Jibril, kita mengetahui bahawa iman terbina di atas enam rukun iaitu beriman kepada Allah, Malaikat-Nya, Kitab-Nya, Rasul-Nya, hari Kiamat dan *al-Qada' al-Qadar*. Keenam-enam rukun iman ini saling berkait dan melengkapi, penafian kepada salah satu daripadanya akan membatalkan keseluruhan rukun tersebut.

Perbahasan terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* telah mendapat sambutan dan perhatian oleh para ulama dan ahli fikir. Pencapaian terhadap kefahaman mengenainya yang bersifat abstrak semestinya melalui cahaya suluhan wahyu. Kefahaman yang salah terhadapnya boleh menjerumuskan seseorang kepada kefasikan dan jurang kekufuran. Kelahiran, kematian, rezeki, jodoh, bahagia, sengsara dan sebagainya yang terjadi di dunia telah digariskan oleh Allah secara rapi yang tidak mampu diakali oleh manusia.

Berbekal kepada keimanan terhadap takdir Allah, seseorang itu tidak akan mudah bersikap negatif dalam menjalani kehidupannya dan juga tidak berbangga diri dengan apa sahaja yang dikurniakan Allah kepadanya. Ibarat batu karang yang teguh menghadapi segala gelombang kehidupan dan sabar dalam menyongsong menempuhi badai ujian silih berganti. Sehubungan itu, amat penting untuk membina kefahaman yang tepat terhadap konsep takdir yang diajar di dalam Islam. Bab ini membahaskan berkenaan konsep takdir

yang menyentuh berkenaan pengertiannya secara bahasa dan istilah, dalil pensabitan, rukun-rukun, pembahagiannya serta aliran di dalam memahami takdir.

2.2 Pengertian Takdir

Perkataan “takdir” merupakan kata masdar daripada perkataan *Qaddara* yang seerti dengan perkataan (ترويّة) iaitu merenungkan dan (تفكير) iaitu memikirkan untuk menyamakan sesuatu.¹⁰² Dalam Islam, dapat difahami daripada perkataan takdir ialah rangkuman dua elemen iaitu *al-Qada’* dan *al-Qadar*. Gandingan dua perkataan ini perlu difahami melalui satu kaedah di dalam bahasa Arab iaitu:

(إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا)¹⁰³

“Bila keduanya bersatu maka ia berbeza, bila keduanya berpisah maka ia bersatu”.

Kaedah ini banyak berlaku di dalam bahasa Arab iaitu sesuatu perkataan mempunyai makna yang banyak dan pelbagai apabila ia bersendirian. Manakala apabila ia digandingkan akan mempunyai makna yang khusus. Misalnya penggunaan perkataan miskin dan fakir, apabila disatukan dua perkataan ini dalam satu ayat atau pernyataan harus dibezakan keduanya dan apabila dipisahkan maka perkataan miskin dan fakir adalah sama. Seperti halnya pada perkataan *al-Qada’* apabila ia ditunggalkan akan terkandung makna perkataan *al-Qadar*. Begitu juga sebaliknya, perkataan *al-Qadar* apabila ditunggalkan akan

¹⁰² Abu Fadl Jamal al-Din Ibnu Manzur al-Ansari, *Lisan ‘Arab* (Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010), 3:382. Lihat juga, Muhammad ibn Ya’qub Fairuzabadi, *al-Qamus al-Muhit* (Muassasah al-Risalah, 1987), 591.

¹⁰³ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar* (Mesir: Maktabah Fayyad, 2007), 42.

terkandung makna perkataan *al-Qada'*. Manakala apabila keduanya digandingkan dalam satu pernyataan, harus dibezakan definisi kedua perkataan tersebut.¹⁰⁴

Sehubungan itu, sepanjang penulisan ini, penulis akan menggunakan istilah “Takdir” yang digunapakai oleh masyarakat Melayu bagi merujuk kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* di dalam Islam. Untuk memperoleh kefahaman lebih mendalam, seharusnya difahami dahulu definisi dua perkataan tersebut iaitu *al-Qada'* dan *al-Qadar* dari sudut bahasa dan istilah.

2.2.1 Pengertian *al-Qada'* dan *al-Qadar* Dari Sudut Bahasa

Al-Qada' merupakan kata masdar daripada perkataan *fi'il* (ق-ض-ى). Menurut Ibn Faris, perkataan (قضى) membawa maksud menjadikannya kemas dan melaksanakannya, (إتقانه)¹⁰⁵. Jika diteliti di dalam ayat al-Quran, terdapat banyak perkataan yang berasal daripada perkataan (قضى) yang membawa makna yang pelbagai. Tetapi apabila ditinjau lebih terperinci setiap perkataan tersebut pasti tidak akan terlepas daripada makna yang dikemukakan oleh Ibn Faris. Muhammad Ibrahim al-Hamd telah menyenaraikan makna-makna daripada perkataan (قضى) yang diambil daripada al-Quran. Antara maksud daripada perkataan *Qada'* ialah:¹⁰⁶

¹⁰⁴ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar* (Riyad: Dar Ibn Khuzaimah, 2007), 37 dan 'Abd al-Rahman Salih Mahmud, *al-Qada' wa al-Qadar fi Dawi al-Kitab wa al-Sunnah* (Qatar: Dar al-Watan, 1997), 41.

¹⁰⁵ Abu Husain Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Tahqiq: 'Abd al-Salam Harun (Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1972), 5:99.

¹⁰⁶ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 29. Lihat juga Mustafa Sa'id al-Khan dan Muhyi al-Din Dib Mastu, *al-'Aqidah al-Islamiyyah: Arkanuha – Haqaiquha – Mufsidatuha* (Damsyiq: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1999), 459 dan Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 37.

- i- *Al-Wasiyyah* (الوصية) dan *al-Amr* (الأمر) iaitu wasiat dan perintah.¹⁰⁷
- ii- *Al-Ikhbar* (الإخبار) iaitu memberitahu atau menyatakan.¹⁰⁸
- iii- *Al-Faragh* (الفراغ) iaitu selesai.¹⁰⁹
- iv- *Al-Fi'l* (الفعل) iaitu perbuatan atau perlakuan.¹¹⁰
- v- *Al-Wujub* (الوجوب) dan *al-Hatm* (الحتم) yang bermaksud kewajipan dan menyempurnakan sesuatu perkara.¹¹¹
- vi- *Al-Kitabah* (الكتابة) iaitu penulisan atau ketetapan.¹¹²
- vii- *Al-Itmam* (الإتمام) yang membawa maksud menyempurnakan.¹¹³
- viii- *Al-Fasl* (الفصل) iaitu pemutusan atau keputusan.¹¹⁴
- ix- *Al-Khalq* (الخلق) iaitu penciptaan atau menjadikan.¹¹⁵
- x- *Al-Qatl* (القتل) iaitu membunuh.¹¹⁶

Walaupun kesemua makna-makna *al-Qada'* yang disenaraikan kelihatan berbeza, namun apabila diteliti lebih mendalam, ia dapat dikategorikan kepada dua. Pertamanya ialah penentuan sesuatu perkara iaitu *al-Wasiyyah*, *al-'Amr*, *al-Ikhbar* dan *al-Kitabah*. Keduanya pula ialah proses penyempurnaan sesuatu perkara iaitu *al-Faragh*, *al-Fi'l*, *al-Wujub*, *al-Hatm*, *al-Itmam*, *al-Fasl* dan *al-Khalq*. Setiap perkataan ini terkandung makna berada di posisi perlaksanaan atau di peringkat terakhir.

¹⁰⁷ Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepada-Nya semata (al-Isra' 17: 23).

¹⁰⁸ Dan Kami menyatakan kepada Bani Israil dalam kitab itu. (al-Isra' 17:4).

¹⁰⁹ Kemudian apabila kamu telah selesai mengerjakan amalan ibadat haji kamu, (al-Baqarah 2: 200).

¹¹⁰ Oleh itu, lakukanlah apa sahaja yang Engkau hendak lakukan (Taha 20:72).

¹¹¹ Telah selesailah (dan tetaplah berlakunya) perkara yang kamu tanyakan itu (Yusuf 12:41).

¹¹² Dan hal itu adalah satu perkara yang telah ditetapkan berlakunya (Maryam 19:21).

¹¹³ Setelah Musa menyempurnakan tempoh kerjanya itu (al-Qasas 28:29).

¹¹⁴ Dan akan dihakimi di antara mereka dengan adil (al-Zumar 39:69).

¹¹⁵ Lalu Dia menjadikannya tujuh langit (Fussilat 41:12).

¹¹⁶ Musa pun menumbuknya lalu menyebabkan orang itu mati (al-Qasas 28:15).

Perkataan *al-Qadar* pula merupakan kata masdar daripada perkataan fi‘il (قدر)¹¹⁷. Menurut Ibn Faris, perkataan (قدر) membawa maksud menyampaikan kepada sesuatu, menjadikannya dan pengakhirannya.¹¹⁸ Sebagaimana kalimah *Qada’* di dalam al-Quran membawa banyak pengertian, begitu juga dengan kalimah *Qadar*. Antaranya ialah:¹¹⁹

- i- *Al-Tadyiq* (التضييق) iaitu proses menyempitkan.¹²⁰
- ii- *Al-Ta’zim* (التعظيم) iaitu penghormatan atau pemuliaan.¹²¹
- iii- *Al-Istithā’ah* (الإستطاعة) iaitu kemampuan dan *al-Taghallub* (التغلب) iaitu penguasaan.¹²²
- iv- *Al-Tadbir* (التدبير) iaitu mentadbir.¹²³
- v- *Tahdid al-Miqdar* (تحديد المقدار أو الزمان أو المكان) iaitu penentuan akan sesuatu sama ada masa atau tempat.¹²⁴
- vi- *Al-Iradah* (الإرادة) iaitu penetapan mengikut kehendak.¹²⁵
- vii- *Al-Qada’* (القضاء) dan *al-Ihkam* (الإحكام) menentukan sesuatu hukum.¹²⁶

¹¹⁷ Majd al-Din Abi al-Sa‘adat al-Mubarak ibn Muhammad al-Jazari Ibn al-Athir, *Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2006), 4:22.

¹¹⁸ Abu Husain Ahmad bin Faris, *Mu‘jam Maqayis al-Lughah*, Tahqiq: ‘Abd al-Salam Harun, 5:62. Lihat juga, Majd al-Din Abi al-Sa‘adat al-Mubarak ibn Muhammad al-Jazari Ibn al-Athir, *Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, 4:23.

¹¹⁹ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 32.

¹²⁰ Dan sebaliknya apabila ia diuji oleh Tuhannya dengan disempitkan rezekinya, (ia tidak bersabar bahkan ia resah gelisah) (al-Fajr 89:16).

¹²¹ Dan tiadalah mereka (kaum Yahudi) menghormati Allah sesuai dengan penghormatan yang sebenarnya (al-An‘am 6:91).

¹²² Kecuali orang-orang yang bertaubat sebelum kamu dapat menangkapnya, (mereka terlepas dari hukuman itu). Maka ketahuilah bahawasanya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani (al-Maidah 5:34).

¹²³ Serta Kami tentukan (keadaannya), maka Kamilah sebaik-baik yang berkuasa menentukan dan melakukan (tiap-tiap sesuatu)(mentadbir) (al-Mursalat 77:23).

¹²⁴ Dan ia menentukan ada padanya bahan-bahan keperluan hidup penduduknya. (al-Fussilat 41:10).

¹²⁵ Lalu bertemulah air (langit dan bumi) itu untuk (melakukan) satu perkara yang telah ditetapkan (al-Qamar 54:12).

¹²⁶ Kamilah yang menentukan (dan menetapkan masa) kematian (tiap-tiap seorang) di antara kamu, dan Kami tidak sekali-kali dapat dikalahkan atau dilemahkan (al-Waqi‘ah 56:60).

viii- *Al-Sana' bi Maqadir Mu'ayyanah* (الصنع بمقادير معينة) iaitu melakukan mengikut kadar atau sukatan yang tertentu.¹²⁷

Sebagaimana kandungan makna pada kalimah *al-Qada'*, kandungan makna bagi kalimah *al-Qadar* juga dapat dibahagikan kepada dua. Pertamanya membawa maksud proses penentuan iaitu *al-Istitha'*, *al-Taghallub*, *al-Tadbir*, *Tahdid al-Miqdar*, *al-Iradah*, *al-Qada'* dan *al-Ihkam*. Keduanya pula membawa maksud pelaksanaan iaitu *al-Tadyiq*, *al-Ta'zim*, *al-Sana' bi Maqadir Mu'ayyanah*. Berdasarkan penilaian terhadap dua kalimah *al-Qada'* dan *al-Qadar* dari sudut bahasa, terdapat satu ikatan yang sangat kuat antara keduanya sehingga memberi sedikit kesan kepada perbincangan pengertiannya dari sudut istilah.

2.2.2 Pengertian *al-Qada'* dan *al-Qadar* Dari Sudut Istilah

Dalam memahami *al-Qada'* dan *al-Qadar* dari sudut istilah, terdapat dua pandangan berkenaan definisi pada kedua istilah tersebut:¹²⁸

i- Pandangan Pertama

Menurut al-Baijuri, pandangan pertama ini dipelopori oleh ulama al-Asha'irah yang mengatakan bahawa *al-Qada'* mendahului *al-Qadar*.¹²⁹ Perkara ini boleh dilihat daripada pandangan Ibn Hajar yang mengatakan *al-Qada'* ialah hukum ketentuan keseluruhan yang

¹²⁷ (Keadaannya laksana) kaca, (sedang ia) dari perak, pelayan-pelayan itu menentukan kadar isinya sekadar yang cukup betul dengan kehendak penggunaanya (al-Insan 76:16).

¹²⁸ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 189. Lihat juga 'Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha* (Beirut: Dar al-Qalam, 1979), 729-730 dan 'Umar Sulaiman 'Abd Allah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 24.

¹²⁹ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 188-189.

bersifat *ijmali* pada azali, manakala *al-Qadar* ialah perkara *juz'i* dan perincian daripada hukum ketentuan tersebut.¹³⁰ Bagi al-Jurjani pula, *al-Qada'* ialah satu ibarat kepada hukum keseluruhan Tuhan pada kesemua perkara yang wujud seperti mana keadaannya pada azali sehingga abadi.¹³¹ *Al-Qadar* pula ialah mengeluarkan perkara mungkin daripada tiada kepada ada satu persatu bertepatan dengan penetapan *al-Qada'*. Jadi, *al-Qada'* itu berlaku pada azali, manakala *al-Qadar* berlaku bersentiasaan. Perbezaan antara keduanya ialah *al-Qada'* merupakan proses mewujudkan keseluruhan *maujudat* di *Luh al-Mahfuz* secara keseluruhan manakala *al-Qadar* ialah proses mewujudkan secara berasingan di alam ini selepas lengkap syarat-syaratnya.¹³² Oleh itu, dapat disimpulkan daripada pandangan-pandangan ini bahawa *al-Qada'* ialah ilmu yang terdahulu yang Allah menghukum sesuatu dengannya pada azali. *Al-Qadar* pula ialah pelaksanaan perkara yang telah ditetapkan ke atas makhluk.

ii- Pandangan Kedua

Pandangan kedua ini dipelopori oleh ulama al-Maturidiyyah yang berbeza dengan pandangan pertama. Al-Baijuri menukilkan pandangan ulama al-Maturidiyyah yang berpegang bahawa *al-Qadar* merupakan penetapan Allah sejak azali terhadap semua makhluk dengan had yang diwujudkan ke atasnya sama ada baik atau buruk, bermanfaat atau memudaratkan dan sebagainya.¹³³ Ibn Battal menyebut *al-Qada'* merupakan *al-Maqdi*

¹³⁰ Ibn Hajr al-'Asqalani, "Kitab al-Qadr", *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, (Riyad: Dar al-Salam, 2000), 11:582.

¹³¹ 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Singapura: al-Haramain, 1980), 177.

¹³² 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, 174. Lihat juga Mustafa Sa'id al-Khan dan Muhyi al-Din Dib Mastu, *al-'Aqidah al-Islamiyyah: Arkanuha – Haqaiquha – Mufsidatuha*, 459-460.

¹³³ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 188-189.

(المقضي) iaitu sesuatu yang dilaksanakan.¹³⁴ Al-Khattabi membentangkan hujah dari sudut bahasa bahawa kalimah *al-Qadar* merupakan kata nama bagi (*muqaddar*) iaitu hasil daripada perbuatan oleh *al-Qadir*.¹³⁵ Bagi al-Asfahani pula, *al-Qada'* daripada Allah adalah lebih khusus daripada *al-Qadar* kerana *al-Qada'* merupakan pecahan daripada *al-Qadar*. *Al-Qadar* merupakan takdir, *al-Qada'* pula pecahan dan potongan.¹³⁶ Beliau turut menukilkan kata sebahagian ulama menyebut bahawa *al-Qadar* itu berada pada kedudukan membilang ukuran, *al-Qada'* pula pada kedudukan ukuran.¹³⁷ Kesimpulannya, pandangan kedua ini berlawanan dengan pandangan yang pertama iaitu *al-Qadar* sebagai hukum terdahulu sejak azali dan *al-Qada'* pula ialah pelaksanaan kepada hukum tersebut.

Jika diteliti pada pandangan pertama, *al-Qada'* merupakan sifat-sifat zat, *al-Qadar* pula memberi faham bahawa ia satu ibarat daripada 'menjadikan' merupakan *af'al sifat*. Ini menjadikan *al-Qada'* itu bersifat dengan qadim dan *al-Qadar* bersifat dengan hadith. Pada pandangan kedua pula, *al-Qada'* adalah *af'al sifat*, *al-Qadar* pula disandarkan kepada sifat-sifat zat menjadikan *al-Qada'* sebagai hadith dan *al-Qadar* sebagai qadim.¹³⁸

Berkenaan perbezaan kedua pandangan ini, Muhammad Hassan menyatakan tiada pendapat yang rajih kerana tiada dalil yang sahih daripada Nabi.¹³⁹ Ahmad Farid al-Mazidi pula menyatakan perbezaan tersebut hanyalah dari sudut perbezaan lafaz sahaja.¹⁴⁰ Namun yang pasti, *al-Qada'* dan *al-Qadar* merupakan dua perkara yang berlaziman dan tidak boleh dipisahkan antara keduanya. Menurut Hasan Habannakah, dua kalimah *al-Qada'* dan

¹³⁴ Ibn Hajr al-'Asqalani, Kitab al-Qadr, *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, 11: 582.

¹³⁵ Abu Sulaiman Hamad bin Muhammad al-Khattabi, *Ma'alim al-Sunan Sharh Sunan Abi Daud* (Kaherah: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1950), 7:70.

¹³⁶ Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2002), 423 dan 406.

¹³⁷ *Ibid.*, 424.

¹³⁸ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 189.

¹³⁹ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 42.

¹⁴⁰ Lihat nota kaki tahqiq oleh Ahmad Farid al-Mazidi di dalam 'Abd al-Wahhab bin Ahmad al-Sha'rani, *'Aqidah al-Imam al-Sha'rani min Khilaf Ba'di Muallafatih* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 239.

al-Qadar adalah berbeza tetapi ia merujuk kepada madlul yang satu.¹⁴¹ Ibnu Athir mengibaratkan salah satu daripada keduanya berada di posisi tapak, manakala satu yang lainnya berada di posisi bangunan. Siapa yang memisahkan keduanya, maka dia telah meroboh dan merosakkan bangunan tersebut.¹⁴² Dari itu, amatlah penting untuk memahami *al-Qada'* dan *al-Qadar* ini secara beriringan kerana terdapat banyak dalil dan bukti akan kewajipan mengimaninya.

Berdasarkan kedua-dua pandangan tersebut, dapat disimpulkan masing-masing menekankan dua elemen penting yang saling berkait dan perlu wujud dalam membina kefahaman terhadap konsep takdir iaitu pertamanya Ilmu Allah yang azali lagi menyeluruh tertulis di *Luh Mahfuz*. Keduanya ialah penciptaan makhluk berdasarkan ketetapan seperti mana berdasarkan ilmu-Nya.

Perkara ini turut disokong oleh al-Jurjani yang mendefinisikan takdir adalah suatu ketentuan terhadap semua makhluk yang kemudian Allah melaksanakan dengannya sama ada baik, buruk atau selainnya.¹⁴³ Abdul Hadi turut menyatakan bahawa keimanan kepada takdir merangkumi dua aspek, pertamanya ialah beriman bahawa Allah mengetahui segala perbuatan hamba-Nya sama ada taat dan derhaka, rezeki dan ajal melalui ilmu-Nya yang qadim. Kemudian setiap yang berlaku pada makhluk sehingga hari kiamat ditulis pada *Luh al-Mahfuz*. Keduanya ialah beriman kepada kehendak Allah yang mesti lulus dan kudrat-Nya yang meliputi iaitu percaya kepada apa yang dikehendaki oleh Allah itu pasti berlaku dan apa yang tidak dikehendaki-Nya pasti tidak akan berlaku.¹⁴⁴

¹⁴¹ 'Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 730.

¹⁴² Majd al-Din Abi al-Sa'adat al-Mubarak ibn Muhammad al-Jazari Ibn al-Athir, *Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, 4:78.

¹⁴³ 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, 64.

¹⁴⁴ Abdul Hadi Awang, *Beriman Kepada Qada' dan Qadar* (Kota Bharu: Pustaka Aman Press, 2001), 6-7.

Al-Saffarini pula mendefinisikan takdir sebagai sesuatu yang didahului dengan ilmu, yang ditulis oleh *Qalam* seperti mana keadaan sesuatu sehingga abadi melalui segala ketentuan Allah kepada setiap makhluk-Nya. Allah mengetahuinya dari azali lagi sehingga ia akan diadakan pada sesuatu masa yang diketahui seperti mana apa yang telah ditetapkan-Nya.¹⁴⁵

Bagi ‘Abd al-Karim Zaidan secara ringkas, untuk mencapai kesempurnaan keimanan terhadap *al-Qada’* dan *al-Qadar* sepertimana yang diperintahkan dalam al-Quran dan al-Hadith, seseorang perlu beriman bahawa Allah mempunyai pengetahuan akan segala makhluk-Nya sejak dari azali lagi dan Dialah yang menentukan. Juga beriman bahawa Allah menciptakan berdasarkan apa yang Dia kehendaki tersebut.¹⁴⁶

Takdir ialah ilmu dan ketetapan Allah terhadap semua perkara semenjak qadim lagi mengikut sifat-sifat tertentu pada masa-masa yang telah ditetapkan kemudian diiringi dengan *kitabah* dan *mashiah* seterusnya merealisasikan. ¹⁴⁷ Takdir juga difahami sebagai ketentuan Allah kepada sekalian makhluk bertepatan dengan ilmu-Nya yang terdahulu, kemudian dilaksanakan ketentuan tersebut.¹⁴⁸ Kalimah takdir juga membawa maksud membuatkan sesuatu itu bertepatan mengikut kadar tertentu. Penentuan sesuatu setelah dijadikannya adalah merupakan penentuan bentuk, gerakan serta sifat lain-lain.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Muhammad bin Ahmad al-Saffarini, *Lawami’ al-Anwar al-Bahiah* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1984), 1:348.

¹⁴⁶ ‘Abd al-Karim Zaidan, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar wa Atharuhu fi Suluk al-Insan*. Terj; Sidang Penterjemah Pustaka Salam, *Qada’ & Qadar Kesannya Terhadap Perilaku Manusia*, (Kuala Lumpur: Pustaka salam, 2003), 21.

¹⁴⁷ ‘Abd al-Rahman Salih Mahmud, *al-Qada’ wa al-Qadar fi Daui al-Kitab wa al-Sunnah*, 39.

¹⁴⁸ Muhammad bin ‘Uthaimin, *Rasail fi al-‘Aqidah* (Riyad: Dar Tayyibah, 1985), 37. Definisi ini hampir sama dengan apa yang diutarakan oleh ‘Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 730.

¹⁴⁹ Muhammad al-Mubarak, *Aqidah Islam di dalam al-Quran*, Terjemahan oleh Mudaser bin Rosder, (Pustaka Fajar, Kuala Lumpur, 1988), 38-40.

Secara mudahnya, dapat dikonsepsikan takdir semestilah merangkumi dua komponen asas iaitu *al-Qada'* dan *al-Qadar* yang pastinya tidak terlepas daripada tiga aspek utama iaitu ilmu, kehendak (*Iradah*) dan kekuasaan (*Qudrah*) Allah terhadap segala sesuatu. Dari ini, dapat disimpulkan bahawa takdir merupakan penciptaan atau pelaksanaan Allah berdasarkan ketentuan-Nya terhadap sesuatu dengan kapasiti tertentu bersesuaian dengan ilmu-Nya.

2.3 Dalil Takdir

Setelah memahami pengertian *al-Qada'* dan *al-Qadar* dari sudut bahasa dan istilah serta penggabungan kedua kalimah tersebut, keimanan terhadapnya haruslah dibina secara yakin dan mantap tanpa kehadiran syak. Keimanan dan kefahaman yang dibina bukan sahaja daripada dalil al-Quran dan hadith, tetapi turut datang daripada ijma' ulama, akal dan pancaindera.¹⁵⁰

2.3.1 Al-Quran

Terdapat banyak ayat-ayat al-Quran yang menyentuh berkenaan takdir. Antaranya adalah seperti firman Allah:

¹⁵⁰ Lihat 'Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 731. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 39-48. Abu Bakr Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-Qada' wa al-Qadar* (Kaherah: Dar Taufiqiah, 2010), 80-87. Abu al-Hassan 'Ali bin Isma'il al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah* (Dimashq: Maktabah Dar al-Bayan, 1981), 173-176. Ahmad bin Hamad Sulaiman al-Khalili, *Sharah Ghayah al-Murad fi Nazm al-I'tiqad* (Oman: _____, 2003), 78-79. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 42-46. 'Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 11-19. 'Abd al-Wahhab bin Ahmad al-Sha'rani, *'Aqidah al-Imam al-Sha'rani min Khilal Ba'di Muallafatih* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), 239-251. Muhammad bin Salih al-'Uthaimin, *Sharah Lum'ah al-'Itiqad al-Hadi ila Sabil al-Rashad li Ibnu Qudamah al-Maqdisi* (Riyad: Maktabah Dar Tabariyyah, 1995), 89-92. Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 6-8.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Al-Qamar 54:49

Terjemahan: Sesungguhnya Kami menciptakan tiap-tiap sesuatu menurut takdir (yang telah ditentukan).

Ibn al-‘Arabi menafsirkan ayat ini dengan berkata bahawa Allah menentukan setiap sesuatu iaitu Dia mengetahui kadar dan keadaan setiap sesuatu itu dan masa sebelum penciptaannya. Kemudiannya, Allah menjadikan sesuatu itu seperti mana yang ada pada ilmu-Nya. Alam ini tidak akan tercipta melainkan melalui *‘Ilmu, Iradah dan Qudrah* Allah.¹⁵¹ Tidak kurang bezanya dengan tafsiran Ibn Kathir yang menyatakan ayat ini menjadi bukti bahawa wujudnya penetapan takdir sebelum penciptaan.¹⁵² Firman Allah lagi:

وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْذُورًا

Al-Ahzab 33:38

Terjemahan: Dan (ingatlah) perintah Allah itu adalah satu ketetapan yang ditentukan berlakunya.

Menurut al-Tabari mengenai ayat ini, Allah telah menentukan penciptaan makhluk, memberi arahan dan amaran, memberikan pahala kepada orang yang melakukan ketaatan, memberikan seksaan kepada orang yang melakukan maksiat. Ketentuan tersebut ditulis dan dirahsiakan di atas *Umm al-Kitab (al-Luh al-Mahfuz)*, dan Allah menciptakan makhluk di

¹⁵¹ Abu ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami’ li Ahkam al-Quran*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1966), 17:148.

¹⁵² Isma‘il bin ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, (Riyad: Dar al-Salam, 2004), 4:2718.

atas kitab ini mengenai rezeki, ajal, amalan mereka serta balasan baik atau buruk buat mereka dengan kadar yang telah ditentukan.¹⁵³

2.3.2 Hadith

Terdapat banyak dalil daripada hadith yang menunjukkan kewajipan beriman kepada takdir. Al-Baihaqi sendiri menyenaraikan beratus hadith yang menyentuh berkenaan *al-Qada'* dan *al-Qadar* di dalam karyanya.¹⁵⁴ Berdasarkan hitungan Ibn Wazir, terdapat 227 buah hadith berkenaan takdir, 155 daripadanya menyentuh kewujudan takdir dan 72 buah hadith lagi sebagai penegasan kewajipan beriman terhadapnya.¹⁵⁵ Misalnya hadith Jibril yang memaparkan posisi keimanan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* sebagai salah satu rukun iman yang wajib diimani dan diiktikadkan.

قَالَ : فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ, قَالَ : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ, وَمَلَائِكَتِهِ, وَكُتُبِهِ, وَرُسُلِهِ,
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ, وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ¹⁵⁶

Terjemahan: Lelaki tersebut berkata, beritahuku mengenai iman, sabda Nabi: Kamu beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, hari kiamat dan kamu beriman kepada takdir sama ada baik atau buruk.

Begitu juga pada hadith yang diriwayatkan oleh Jabir, nabi pernah bersabda:

كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى الْعَجْزُ وَالْكَيْسُ¹⁵⁷

Terjemahan: Setiap sesuatu itu disusuli dengan takdir walaupun lemah dan kuat.

¹⁵³ Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), 12:15.

¹⁵⁴ Lihat Abu Bakr Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-Qada' wa al-Qadar* (Kaherah: Dar Taufiqiah, 2010).

¹⁵⁵ Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar*, 8.

¹⁵⁶ Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Iman, Bab al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan wa Wujub al-Iman bi Ithbat Qadar Allah, no. Hadith 8. Lihat Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, "Sahih Muslim," dalam *Mausu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 681.

¹⁵⁷ Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Qadr, Bab Kullu Shai' bi Qadar, no. Hadith 2655. Lihat *Ibid.*, 1140.

Imam Nawawi apabila mensyarahkan hadith ini, beliau menukilkkan kata Qadi 'Iyad, "Digunakan perkataan *al-'ajzu* pada hadith ini secara zahirnya ialah dengan makna ketiadaan qudrat dengan maksud meninggalkan apa yang wajib dilakukan, menangguhkannya dan akan melakukan selain waktunya. *Al-kais* pula merupakan lawan *al-'ajzu* iaitu cergas dan mahir.¹⁵⁸ Maka kesemuanya adalah dengan takdir ketentuan Allah.

2.3.3 Ijma'

Selain al-Quran dan hadith, ijma' yang merupakan sumber yang diterima pakai oleh sekalian umat Islam yang beraliran ahl Sunnah wa al-Jama'ah juga turut memperakui akan kewajipan beriman kepada takdir Allah. Al-Nawawi misalnya pernah menyatakan, telah terserlah dalil-dalil qat'i daripada al-Quran, al-Sunnah dan ijma' para sahabat serta ahli *al-hal* dan *al-'aqd* (suatu kumpulan muslim yang bertanggungjawab untuk memutuskan atau menentukan sesuatu keputusan dalam masyarakat) sama ada dari zaman salaf atau khalaf di atas mensabitkan takdir Allah.¹⁵⁹

Begitu juga dengan Ibnu Hajar yang turut menukilkkan keseluruhan muslim salaf memperakui bahawa setiap perkara adalah melalui takdir Allah.¹⁶⁰ Ini maknanya, sedari zaman sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in keseluruhannya berpegang bahawa setiap perkara adalah dengan takdir Allah. Hal ini dapat dilihat misalnya pada kenyataan al-Hassan yang menyebut bahawa Allah mencipta makhluk, Dia menciptanya dengan takdir, Dia mematikan dengan takdir, Dia mengurniakan rezeki dengan takdir, dan Dia menurunkan

¹⁵⁸ Abu Zakaria Yahya bin Sharaf al-Nawawi, Kitab al-Qadr, Bab Kullu Shai' bi Qadar, no. hadith 2655, *al-Minhaj Sharah Sahih Muslim*, (Kaherah: Muassasah al-Qurtubah, 1994), 16:313.

¹⁵⁹ Abu Zakaria Yahya bin Sharaf al-Nawawi, "Kitab al-Iman, Bab Ithbat al-Qadr," *al-Minhaj Sharah Sahih Muslim*, 1:153-154.

¹⁶⁰ Ibn Hajar al-'Asqalani, Kitab al-Qadr, *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, 11:582.

bala serta keampunan juga dengan takdir. Sesiapa yang menafikan takdir, maka dia telah menafikan Islam.¹⁶¹

2.3.4 Akal

Akal yang sihat memutuskan bahawa Allah merupakan pencipta, pemilik dan pentadbir alam ini. Tidak mungkin alam yang lengkap dan sempurna sistem susunannya yang menakjubkan disertai kemantapan hukum ikatan antara sebab dan musabbab adalah kebetulan yang tidak disengajakan. Hal ini kerana wujud itu sendiri tiada susunan sistem pada asal kewujudannya, bagaimana ia tiba-tiba menjadi tersusun dan sistematik ketika kewujudan dan perkembangannya? Jika sudah terbukti berdasarkan logik akal bahawa Allah merupakan Tuhan yang mencipta segalanya, sudah pasti setiap yang terjadi pada penciptaan-Nya berlaku di atas pengetahuan dan kehendak-Nya.¹⁶²

2.3.5 Pancaindera

Pancaindera di sini dengan maksud pancaindera yang sihat. Penyaksian, pendengaran dan pembacaan mengenai cerita orang yang beriman dengan takdir atas jalan yang sebenar ialah mereka yang paling bahagia, paling bersabar, paling berani, paling dermawan dan paling berakal. Segalanya itu dikecapi menerusi keimanan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar*.¹⁶³ Ibnu 'Abbas menyatakan, takdir termasuk di dalam sistem tauhid, tauhid pula merupakan sistem kepada kehidupan. Oleh itu, kehidupan manusia tidak akan lurus melainkan dengan tauhid

¹⁶¹ Abu al-Qasim bin al-Hassan al-Lalikai, *Sharah Usul 'Itiqad ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (Riyad: Dar Tayyibah, 1980), 4:682.

¹⁶² Muhammad bin 'Uthaimin, *Rasail fi al-'Aqidah* (Riyad: Dar Tayyibah, 1985), 11-15. Lihat juga dalil akal yang dikemukakan oleh Abu al-Hassan al-Ash'ari di dalam *Kitab al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'*, 18-20 dan Ahmad bin Hamad Sulaiman al-Khalili di dalam *Sharah Ghayah al-Murad*, 79.

¹⁶³ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 47.

dan tauhid tidak akan lurus melainkan disertai keimanan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* Allah.¹⁶⁴ Menurut 'Abd al-Rahman Sa'di, banyak perkara-perkara ghaib yang bersifat masa hadapan iaitu "akan berlaku" telah dinyatakan oleh Allah dan nabi Muhammad sendiri merupakan dalil pancaindera yang jelas berkenaan keimanan kepada takdir itu merupakan perkara yang benar.¹⁶⁵

Selain bentuk-bentuk dalil yang dikemukakan di atas, terdapat karya yang turut menyenaraikan dalil fitrah dalam mengisbatkan takdir dengan mengatakan kepercayaan terhadapnya adalah merupakan perkara yang sedia maklum secara fitrah sejak dahulu sehinggalah sekarang.¹⁶⁶ Namun berdasarkan disiplin keilmuan, "fitrah" bukanlah suatu bentuk pendalilan yang tersendiri. Ia merupakan suatu bentuk kemampuan akal yang wujud di dalam diri untuk mencerap ilmu yang *idtirari*.¹⁶⁷ Boleh dikatakan ia merupakan suatu bentuk ilmu yang wujud di dalam diri manusia tanpa perlu berfikir untuk menghasilkannya.

Berdasarkan paparan dalil-dalil yang dikemukakan, tiada sebab dan alasan bagi seseorang individu terutamanya dalam kalangan umat Islam untuk menolak kepercayaan terhadap takdir. Pada pandangan penulis, orang yang menolak kepercayaan takdir merupakan orang yang tidak sempurna keupayaan akalnya kerana akal yang mampu

¹⁶⁴ Abu Bakr ibn Muhammad al-Firyabi, *Kitab al-Qadr*, tahqiq Khalid Mustafa Tartusi (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 2007), 159-160. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 65.

¹⁶⁵ 'Abd al-Rahman Salih Mahmud, *al-Qada' wa al-Qadar fi Daui al-Kitab wa al-Sunnah*, 72-73.

¹⁶⁶ Muhammad Ibrahim al-Hamd di dalam karyanya yang bertajuk *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar* mendatangkan dalil fitrah dalam mengisbatkan takdir. Beliau menyatakan sebelum kebangkitan Nabi lagi, golongan Arab di zaman jahiliyyah sudah mengetahui takdir. Mereka tidak menafikan, apatah lagi mengingkarinya secara mutlak melainkan sebahagian daripada kaum musyrikin. Tiada daripada mereka yang berpegang bahawa sesuatu itu memang terjadi dengan sendirinya tanpa ada yang menghendakinya. Perkara ini dapat dilihat daripada kenyataan Abu al-'Abbas Ahmad bin Yahya Tha'lab yang merupakan salah seorang daripada pemimpin mereka dengan katanya: "*Aku tidak mengetahui bahawa wujud orang Arab yang mengingkari takdir.*" Malah, Abu al-'Abbas turut mengharapkan perlindungan kepada Allah supaya tiada orang Arab yang menafikan takdir sama ada yang baik atau buruk, sama ada semasa Jahiliyyah atau sesudah kedatangan Islam. Rujuk, Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 43-46.

¹⁶⁷ Mustafa Hamdu 'Ulyan al-Hanbali, *al-Hanabilah wa al-Ikhtilaf ma'a al-Salafiyyah al-Mu'asirah* (Urdun: Dar al-Nur al-Mubin, 2013), 155.

berfikir dengan baik apabila melihat sistem alam yang tersusun rapi dan sistematis pasti terlintas bahwa ada yang menentukan dan menciptakannya.

2.4 Rukun-Rukun Takdir¹⁶⁸

Keimanan kepada takdir mestilah terbina daripada empat rukun atau peringkat yang saling berkait dan melengkapi iaitu bermula dengan *al-'Ilmu*, *al-Kitabah*, *al-Mashi'ah* dan seterusnya *al-Khalq*.¹⁶⁹ Berbeza dengan susunan menurut pandangan Yusuf al-Qaradawi yang menyatakan tingkatan takdir bermula dengan *'Ilm*, *al-Mashiah*, *al-Khalq* dan kemudiannya barulah *al-Kitabah*.¹⁷⁰ Pentingnya, mengimani keempat-empat rukun takdir ini merupakan syarat kesempurnaan iman seseorang terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* Allah dengan maksud jika seseorang terkurang walaupun satu daripada empat rukun ini, maka rosaklah imannya terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar*.¹⁷¹ Rukun-rukun ini merupakan pintu masuk kepada pembinaan pemahaman terhadap takdir Allah.

Sesiapa yang tidak beriman dengan keempat-empat peringkat ini, maka ia belum lagi beriman dengan *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Keempat-empat rukun ini disepakati oleh sekalian para rasul dari awal sehingga yang terakhir dan sekalian para sahabat serta seluruh

¹⁶⁸ Pada bahagian ini, sebahagian pengarang menggunakan istilah *maratib* iaitu martabat atau peringkat berlakunya penetapan takdir. Walaupun begitu, penulis bersetuju dan cenderung kepada istilah yang digunakan oleh 'Umar Sulaiman 'Abd Allah al-Ashqar yang menggunakan istilah *arkan* iaitu rukun-rukun kerana ia membawa ibarat kewajipan mempercayainya iaitu dengan maksud penolakan kepada salah satu daripadanya membatalkan keseluruhannya. Lihat 'Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 26.

¹⁶⁹ Ibu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1978), 29. Muhammad bin Salih al-Uthaimin, *Sharah Lum'ah al-'Itiqad al-Hadi ila Sabil al-Rashad li Ibnu Qudamah al-Maqdisi*, 92.

¹⁷⁰ Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar*, 5-6.

¹⁷¹ 'Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 26. Lihat juga Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 65.

umat Islam yang mengikuti jejak mereka.¹⁷² Para ulama telah menyusun empat rukun ini di dalam syair:¹⁷³

عِلْمٌ كِتَابَةٌ مَوْلَانَا مَشِئَتُهُ وَخَلْقُهُ وَهُوَ إِيجَادٌ وَتَكْوِينٌ

2.4.1 Rukun Pertama: *Al-‘Ilmu*

Rukun pertama daripada empat rukun takdir ialah *al-‘Ilmu* iaitu beriman dengan ilmu Allah yang bersifat menyeluruh. Menurut al-Ash‘ari, Allah mengetahui melalui sifat *al-‘Ilm* yang berdiri pada zat-Nya.¹⁷⁴ Kelakuan *ta‘alluq* sifat ‘*Ilmu* Allah adalah *inkishaf* iaitu nyata, terang dan langsung bagi-Nya mengetahui sekalian perkara wajib, mustahil dan harus pada timbangan hukum akal. Oleh kerana itu, sifat ‘*Ilmu* Allah didefinisikan sebagai sifat azali yang berhubungan dengan keseluruhan perkara *wajibat*, *jaizat* dan *mustahilat* di atas wajah pengetahuan.¹⁷⁵ Pengetahuan Allah bukan hanya sekadar pada perkara yang *maujudat* sahaja, malah ia turut meliputi perkara *ma’dumat*, *mumkinat* dan *mustahilat*. Tiada suatu pun yang luput daripada pengetahuan-Nya.¹⁷⁶

Menyentuh berkenaan perbahasan bahagian *ta‘alluq*, sifat ‘*Ilmu* bagi Allah mempunyai satu *ta‘alluq* iaitu *ta‘alluq tanjizi qadim* yang bermaksud patut dan padan Allah mengetahui segalanya secara qadim lagi. Allah mengetahui segala sesuatu hanya dengan sifat ‘*Ilm*-Nya tanpa melalui alat atau perantaraan. Pengetahuan Allah juga tidak

¹⁷² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa’ al-‘Alil fi Masail al-Qada’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta’lil*, 29.

¹⁷³ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 65.

¹⁷⁴ Abu al-Hassan al-Ash‘ari, *Kitab al-Luma’ fi al-Rad ‘ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida’* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, t.t.), 32.

¹⁷⁵ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri ‘ala Jauharah al-Tauhid*, 126.

¹⁷⁶ Muhammad Sa‘id Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah Wujud al-Khaliq wa Wazifah al-Makhlug*, 131. ‘Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 746. Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali’ al-Bushra ‘ala al-‘Aqidah al-Sughra*, 84. Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri ‘ala Jauharah al-Tauhid*, 126. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 49, ‘Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada’ wa al-Qadar*, 27, Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 66.

mempunyai tingkatan-tingkatan tertentu serta tidak didahului oleh kejahilan. Ilmu Allah adalah secara langsung bersifat qadim dengan maksud mustahil pengetahuan Allah didahului dengan kejahilan atau Allah tidak pernah tidak tahu, suatu masa lalu, sekarang atau masa yang akan datang. Ilmu Allah tidak dibatasi oleh waktu dan tempat.¹⁷⁷

Hal ini berbeza dengan pengetahuan manusia yang mengetahui sesuatu melalui alat perantaraan seperti rasional akal dan cerapan pancaindera yang lima serta mempunyai tingkatan seperti *waham*, *syak*, *zann* dan sebagainya. Ilmu manusia juga pastinya didahului dengan kejahilan iaitu ketiadaan ilmu kerana manusia merupakan perkara mumkin yang baharu. Maka ilmu bagi manusia itu juga merupakan suatu yang mendatang.

Pengetahuan Allah meliputi segala makhluknya sebelum makhluk itu sendiri diciptakan merangkumi rezeki, mati, ucapan, perbuatan, mahu pun segala gerak dan diam mereka, juga siapakah ahli syurga dan ahli neraka.¹⁷⁸ Allah mengetahui apa yang telah berlaku, apa yang sedang berlaku dan keadaan berlakunya apa yang belum berlaku yang seandainya ia berlaku.¹⁷⁹ Tiada suatu pun yang tersembunyi daripada pengetahuan Allah sama ada yang berada di langit dan di bumi. Tidaklah Allah mengetahui sesuatu bukit yang terzhahir di atas bumi melainkan segala isinya. Tidaklah Allah mengetahui sesuatu lautan yang terbentang luas permukaanya melainkan sehingga dasarnya. Setiap dedaunan yang gugur menyembah bumi pasti tidak lepas daripada pengetahuan Allah.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 126.

¹⁷⁸ Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 26. Lihat juga Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 66. Ramadan al-Buti menyatakan bahawa Allah semestinya mengetahui pelbagai perbuatan yang akan dilakukan oleh hamba-Nya. Pengetahuan Allah berhubungan dengan perbuatan yang lahir daripada hamba sama ada atas jalan keterpaksaan atau pilihan. Lihat Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah Wujud al-Khaliq wa Wazifah al-Makhluk*, 160.

¹⁷⁹ Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 26, Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 65.

¹⁸⁰ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 49. 'Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 27.

Rukun yang pertama ini iaitu Ilmu Allah menyeluruh kepada semua perkara telah disepakati oleh sebahagian besar umat Islam.¹⁸¹ Walaupun begitu, bagi golongan *al-Qadariyyah* yang dianggap sebagai kelompok Majusi bagi umat Islam menolak rukun takdir yang pertama ini.¹⁸² Sedangkan terlalu banyak dalil daripada al-Quran dan Hadith yang secara terang menyebut akan hal ini. Misalnya:

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ

Al-Jathiah 45:23

Terjemahan: Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (Wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya Tuhan yang dipatuhinya, dan ia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuinya (bahawa ia tetap kufur ingkar).

Berkenaan ayat ini, terdapat banyak tafsiran mengenai (علم). Ibnu ‘Abbas misalnya menafsirkan pengetahuan terhadap sesuatu sebelum melaksanakannya. Sebahagian yang lain menafsirkannya sebagai kehendak sesuatu yang diawali pada *Umm al-Kitab*.¹⁸³ Firman Allah lagi:

وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Al-An‘am 6:28

Terjemahan: Dan kalau mereka dikembalikan ke dunia sekalipun, tentulah mereka akan mengulangi lagi apa yang mereka dilarang dari melakukannya; dan sesungguhnya mereka adalah tetap pendusta.

¹⁸¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa’ al-‘Alil fi Masail al-Qada’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta’lil*, 29. Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar*, 5.

¹⁸² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa’ al-‘Alil fi Masail al-Qada’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta’lil*, 29.

¹⁸³ *Ibid.*, 30.

Berdasarkan ayat ini, Allah sudah mengetahui bahawa pendusta-pendusta di hari kiamat yang mengharapakan kepulangan semula ke dunia untuk melakukan amal kebajikan akan tetap berada dalam kesesatan. Ini membuktikan bahawa Allah juga mengetahui keadaan berlakunya apa yang belum berlaku seandainya ia berlaku.¹⁸⁴

Tidak cukup dengan dalil daripada nas al-Quran dan Hadith, sebahagian ulama mengemukakan dalil yang berbentuk akliyah berkenaan ilmu Allah yang bersifat menyeluruh.¹⁸⁵ Kewujudan makhluk ini merupakan bukti jelas yang menunjukkan Allah itu mengetahui sebelum Dia menciptakan sesuatu. Amat mustahil Allah menciptakan makhluk dalam keadaan diri-Nya sendiri jahil. Proses penciptaan sesuatu mestilah melalui *Iradah* dan tidak dapat dinafikan *Iradah* pula sentiasa melazimi ilmu. Oleh itu, penciptaan akan sentiasa melazimi ilmu.¹⁸⁶ Dalil akliyah ini sudah cukup kuat membuktikan pensabitan sifat *‘Ilmu* pada Allah.

¹⁸⁴ ‘Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada’ wa al-Qadar*, 27. Begitu juga dengan persoalan kanak-kanak yang mati ketika masih kecil apakah mereka akan beriman atau tidak ketika mereka dewasa kelak. Apabila Rasulullah ditanya mengenai anak-anak kaum musyrikin yang mati ketika kecil (sama ada akan dimasukkan ke dalam syurga atau neraka), maka baginda menjawab: “Allah lebih memahami apa yang mereka kerjakan.” Lihat Al-Bukhari, Kitab al-Qadr, Bab Allah A’lam bima kanu ‘Amilin, no. Hadith 6597, *Sahih al-Bukhari*, 552. Lihat juga riwayat Muslim dengan lafaz Abu Hurairah, Kitab al-Qadr, Bab Kullu Maulud yulad ‘ala al-Fitrah, no. Hadith 2659, *Sahih Muslim*, 1141. Ibnu Hajar dalam mensyarahkan hadith ini menukilkan kata Ibnu Qutaibah dengan katanya kalau mereka dikekalkan, mereka tidak dihukumkan sesuatu pun ke atas mereka. Sebahagian yang lain turut berkata mengenai hadith ini bahawa Allah mengetahui mereka ini tidak melakukan apa-apa atau mengetahui keadaan berlakunya apa yang seandainya ia berlaku. Ibn Hajr al-‘Asqalani, *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, 3:311-312. Hadith ini menunjukkan Allah mengetahui sama ada dalam kalangan mereka ada yang akan beriman atau tidak apabila mereka sudah sampai kepada tahap dewasa dengan maksud Allah mengetahui suatu keadaan perkara yang tidak berlaku tetapi kalau ia tetap berlaku.

¹⁸⁵ Menurut Abu al-Madzfar al-Sam‘ani, satu-satunya jalan untuk mengetahui takdir adalah daripada al-Quran dan al-Sunnah bukannya melalui jalan qias dan akal semata. Lihat Ibn Hajr al-‘Asqalani, Kitab al-Qadr, *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, 11:582. Walaupun begitu, terdapat beberapa karya yang turut menyebut dalil selain daripada dua sumber utama di dalam Islam. kedudukannya hanyalah sekadar sokongan setelah pengisbatan terhadap dalil daripada al-Quran dan al-Sunnah.

¹⁸⁶ Rushdi Ramli, *Akidah Ahli sunnah wal Jama‘ah Prinsip Utama Berdasarkan Risalah ‘Itiqad Ahli sunnah wal Jama‘ah Karya Imam Abu Ja‘afar Ahmad bin Muhammad al-Tahawi* (Kuala Lumpur: al-Baian, 2004), 22. Lihat juga Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali’ al-Bushra ‘ala al-‘Aqidah al-Sughra* (Kuwait: Dar al-Diya’, 2012), 121.

‘Umar Sulaiman al-Ashqar pula mengiaskan dengan makhluk yang mempunyai ilmu dan sifat ilmu itu sendiri menunjukkan kesempurnaan, maka adalah tidak diterima akal bahawa *Khaliq* iaitu yang mencipta makhluk tidak berilmu. Pendalilan ini akan hadir dalam dua bentuk:

- i- Sebagaimana diketahui umum bahawa Allah selaku pencipta adalah lebih sempurna berbanding makhluk. Pencipta dan makhluk itu apabila dinilai mengenai ilmu akan memberi dua nilai sama ada berilmu atau tidak. Keupayaan mempunyai ilmu itu adalah lebih sempurna berbanding ketiadaan ilmu. Jika Allah selaku pencipta sendiri tidak mempunyai ilmu maka ia memberi faham bahawa makhluk adalah lebih sempurna dan perkara ini adalah mustahil.
- ii- Setiap ilmu yang wujud di sisi makhluk adalah daripada Allah. Pada asalnya, makhluk tidak mempunyai ilmu dan ia merupakan satu bentuk kekurangan kemudian baru didatangkan ilmu kepada makhluk. Makhluk yang mempunyai ilmu dinilai lebih sempurna daripada makhluk lain yang tidak mempunyai ilmu. Setiap yang dinilai di sisi makhluk adalah sempurna, maka kesempurnaan itu adalah lebih utama disandarkan kepada Allah.¹⁸⁷

2.4.2 Rukun Kedua: *Al-Kitabah*

Rukun kedua daripada empat rukun takdir ialah *al-Kitabah* iaitu beriman bahawa Allah telah mencatat apa yang berada di pengetahuan-Nya berkenaan ketetapan-ketetapan

¹⁸⁷ ‘Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada’ wa al-Qadar*, 29-30.

sekalian makhluknya sejak awal sehingga hari kiamat di *Luh Mahfuz*.¹⁸⁸ Para sahabat, tabi‘in serta keseluruhan ulama Ahl al-Sunnah bersepakat bahawa segala yang berlaku hingga hari kiamat telah ditulis di dalam *Luh Mahfuz*.¹⁸⁹ Firman Allah:

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾

Al-Hajj 22:70

Terjemahan: Bukankah engkau telah mengetahui bahawasanya Allah mengetahui segala yang ada di langit dan di bumi? Sesungguhnya yang demikian itu ada tertulis di dalam Kitab (*Luh Mahfuz*), sesungguhnya hal itu amatlah mudah bagi Allah.

Berdasarkan ayat ini, dapat difahami bahawa apa yang ditulis adalah di dalam takluk pengetahuan Allah mendahului penulisan yang bertepatan dengan pengetahuan-Nya. Kemudian baru diwujudkan apa yang ditulis.¹⁹⁰ Ibnu Kathir menyatakan di dalam tafsirnya, perkataan “kitab” di dalam ayat ini bermaksud *Luh Mahfuz* yang difahami melalui sabda nabi:¹⁹¹

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، بِحَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

Terjemahan: Allah telah menulis takdir-takdir segala makhluk sebelum Allah mencipta langit dan bumi selama 50 ribu tahun. Baginda bersabda lagi bahawasanya ‘Arash Allah berada di atas air.¹⁹²

¹⁸⁸ ‘Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada’ wa al-Qadar*, 30. Nama lain bagi *Luh Mahfuz* ialah *Umm al-Kitab*, *al-Dhikr*, *al-Imam al-Mubin* dan *al-Kitab al-Mubin*. Kesemuanya mempunyai maksud yang sama. Lihat, Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 69. Al-Baijuri mendefinisikan *Luh Mahfuz* sebagai jisim yang bersifat nurani yang ditulis padanya oleh Qalam dengan izin Allah apa yang berlaku dan akan berlaku sehingga hari kiamat. Lihat Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri ‘ala Jauharah al-Tauhid*, 296.

¹⁸⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa’ al-‘Alil fi Masail al-Qada’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta’lil*, 39.
¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Isma‘il bin ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, 3:1920.

¹⁹² Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Qadr, Bab Hujaj Adam wa Musa, no. Hadith 2653. Lihat Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, “Sahih Muslim,” dalam *Mausu‘ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 1140.

Hadith ini merujuk kepada penetapan waktu penulisan bukannya takdir asal takdir yang azali.¹⁹³ Muhyi al-Din al-Nawawi mensyarahkan hadith ini melalui penukilan para ulama lain berkenaan maksud penentuan waktu penulisan pada *Luh Mahfuz*. Ini merupakan suatu peringkat penulisan Allah berkenaan takdir yang telah Dia ketahui sebelum itu lagi.¹⁹⁴

2.4.3 Rukun Ketiga: *Al-Mashiah*

Rukun ketiga daripada empat rukun takdir ialah *al-Mashiah* iaitu beriman bahawa segala yang berlaku adalah di bawah takluk kehendak dan pilihan Allah. Kehendak Allah adalah didasari oleh sifat *Iradah* yang ada lagi sungguh pada zat Allah. Sifat *Iradah* didefinisikan sebagai sifat qadim yang berdiri pada zat sebagai *pentakhsis* mungkin dengan sebahagian apa yang harus padanya.¹⁹⁵ Kelakuan *ta'alluq* sifat *Iradah* adalah *takhsis* iaitu Allah menentu dan mengkhususkan segala perkara mungkin dengan berkeadaan salah satu daripada dua keadaan yang bertentangan.¹⁹⁶ Contohnya, manusia pada asal mulanya adalah tiada, kemudian Allah yang mengeluarkannya daripada tiada kepada ada dengan

¹⁹³ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 66.

¹⁹⁴ Abu Zakaria Yahya bin Sharaf al-Nawawi, Kitab al-Qadr, Bab Hujaj Adam wa Musa, *al-Minhaj Sharah Sahih Muslim*, no. 2653, 16:310.

¹⁹⁵ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 126. Menurut Sa'id Foudah, sifat *Iradah* adalah sifat zat, bukan sifat fi'l (perbuatan). Lihat Sa'id 'Abd al-Latif Foudah, *Buhuth fi 'Ilmi al-Kalam* (Urdun: Dar al-Razi, 2004), 113. Berkenaan istilah *Mashiah* dan *Iradah*, Ibnu Taimiyyah dan para pengikutnya serta sebahagian pengikut Syiah membezakan antara keduanya. *Iradah* lebih umum berbanding *Mashiah*. *Iradah* dibahagikan kepada dua iaitu *Iradah Kauniyyah* dan *Iradah Shar'iyyah*. *Iradah Kauniyyah* merujuk kepada *Mashiah*, manakala *Iradah Shar'iyyah* merujuk kepada *Mahabbah*. Lihat Sa'id 'Abd al-Latif Foudah, *Buhuth fi 'Ilmi al-Kalam* 118-119. Perkara ini berbeza di dalam tradisi Asha'irah, *Iradah* dan *Mashiah* merujuk kepada perkara yang sama, keduanya tidak dibezakan. Al-Taftazani di dalam *Sharh al-'Aqaid al-Nasafiyyah* menyatakan bahawa *Iradah* dan *Mashiah* merupakan ibarat kepada satu sifat yang berdiri pada zat yang maha Hidup yang dengannya mentakhsis sesuatu pada sesuatu waktu. Kenyataan ini memberi faham bahawa *Iradah* dan *Mashiah* merupakan satu perkara yang sama. Lihat, Sa'd al-Din Mas'ud bin 'Umar al-Taftazani, *Sharh al-'Aqaid al-Nasafiyyah, Jam'u al-Faraid bi Inarah Sharh al-'Aqaid* (Karachi, Pakistan: Maktabah al-Madinah, 2012), 188.

¹⁹⁶ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 126. Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-'Aqidah al-Kubra*, 126, Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah Wujud al-Khalig wa Wazifah al-Makhlug*, 120.

menciptakannya. Dari itu, Allah telah memilih serta menghendaki satu dari dua keadaan, iaitu menciptakan manusia daripada tetap menjadikannya tetap tiada.

Oleh kerana itu, bahagian *ta'alluq* sifat *Iradah* dapat dibahagikan kepada dua, *ta'alluq suluhi qadim* iaitu keqadiman kelayakan *Iradah* Allah menentukan perkara mungkin supaya berkeadaan tertentu dan *ta'alluq tanjizi qadim* iaitu keqadiman proses pengkhususan oleh Allah secara langsung terhadap mungkin sebelum mungkin itu diciptakan lagi.¹⁹⁷ Al-Harari menyatakan kehendak Allah tidak berubah kerana perubahan kehendak menunjukkan kepada baharu dan ini adalah perkara mustahil bagi-Nya.¹⁹⁸

Menurut Ibrahim al-Baijuri, kehendak Allah tidak semestinya seiring dengan perintah dan reda-Nya. Hubungan kehendak, perintah dan reda Allah dapat dibahagikan kepada empat kategori. Pertamanya, perkara yang dikehendaki, disuruh dan diredai Allah seperti berimannya Abu Bakar. Kedua, perkara yang tidak dikehendaki, tidak diperintah dan tidak diredai Allah seperti kafirnya Abu Bakar. Ketiga, perkara yang dikehendaki, tidak diperintah dan tidak diredai Allah seperti kafirnya Firaun dan Qarun. Keempat, perkara yang diperintah oleh Allah tetapi tidak dikehendaki-Nya seperti berimannya Firaun dan Qarun.¹⁹⁹

Boleh dikatakan hubungan kehendak, perintah dan reda Allah ini diperbahaskan supaya dapat membendung dakwaan yang menyatakan bahawa Allah hanya berkehendak pada perkara yang diredai dan dicintai-Nya sahaja, tidak pada perkara yang dosa dan

¹⁹⁷ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 123. Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah Wujud al-Khaliq wa Wazifah al-Makhluk*, 121.

¹⁹⁸ 'Abd Allah al-Harari, *'Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*, 33.

¹⁹⁹ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 124. Contoh yang dikemukakan oleh al-Baijuri hanya menyebut keimanan dan kekufuran. Penulis menambah perkaitan keduanya dengan Abu Bakar dan Firaun bertujuan memudahkan lagi kefahaman.

mungkar. Perbahasan ini memperlihatkan bahawa segalanya sama ada baik atau buruk, pahala atau dosa adalah tetap di bawah takluk *Iradah-Nya*.²⁰⁰

Apa sahaja yang Allah kehendaki berlaku, ia pasti akan berlaku dan apa sahaja yang Allah tidak kehendaki, ia pasti tidak akan berlaku.²⁰¹ Sesuatu itu tidak akan bergerak atau diam sama ada di langit dan di bumi melainkan dengan kehendak-Nya. Dengan rahmat dan hikmah, Allah berkehendak memberi hidayah atau memberi kesesatan kepada sesiapa yang Dia kehendaki. Setiap apa yang dikendaki-Nya sentiasa bertepatan dengan ilmu-Nya yang terdahulu dan yang tertulis di *Luh Mahfuz*.²⁰² Pokoknya, *Iradah* Allah adalah bersifat mutlak tanpa wujud sesuatu yang lebih tinggi daripadanya.²⁰³ Rukun ketiga ini disepakati oleh keseluruhan para Rasul, semua kitab yang diturunkan oleh-Nya dan fitrah yang Allah wujudkan pada makhluk-Nya disertai dalil-dalil akliyah.²⁰⁴ Firman Allah:

وَرَبُّكَ سَخِطُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ

²⁰⁰ Pada pandangan penulis, untuk tujuan yang sama, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menukilkan dua klasifikasi *Iradah* iaitu:

i- *Iradah Kauniyyah (Sunnatullah)*: iaitu kehendak Allah berkenaan segala hal kejadian alam ini yang pasti berlaku apabila Allah menghendaki walaupun tanpa reda dan mahabbah Allah. Sehubungan itu, iman, kufur, taat dan maksiat adalah di bawah *Iradah* dan *Mashiah* Allah. *Iradah* ini terkadang adalah untuk pihak lain seperti penciptaan Iblis dan segala kejahatan agar mendapat perkara mahabbah seperti taubat, mujahadah dan istighfar.

ii- *Iradah Shar'iyah Diniyyah*: iaitu kehendak Allah yang berkaitan dengan urusan syariat yang terkandung mahabbah dan redha Allah walaupun ia tidak semestinya berlaku kepada semua makhluk seperti keimanan seseorang. Keimanan tersebut bukanlah wajib berlaku namun ia adalah perkara yang harus sama ada berlaku atau tidak berlaku. Sekiranya ia berlaku, pasti seluruh manusia beriman.

Iradah Shar'iyah Diniyyah adalah lebih khusus berbanding *Iradah Kauniyyah*. Apabila *Iradah Shar'iyah* terlaksana dengan secara langsung adalah merupakan juga *Iradah Kauniyyah*. Kedua-dua jenis *Iradah* ini boleh wujud dalam diri orang yang taat. Contohnya, orang tersebut melakukan solat yang merupakan perkara yang dicintai, diperintah dan diredai oleh Allah. Jadi, ini adalah *Iradah Shar'iyah* dan juga *Iradah Kauniyyah* apabila solat itu dilaksanakan kerana merupakan kehendak Allah. Lihat: Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 32. Lihat juga Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 82-84. Walau bagaimanapun, klasifikasi ini dikritik oleh Sa'id 'Abd al-Latif Foudah di dalam karyanya, *Buhuth fi 'Ilmi al-Kalam* 118-119.

²⁰¹ 'Abd Allah al-Harari, *'Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*, 33.

²⁰² Muhammad bin Salih al-'Uthaimin, *Sharah Lum'ah al-'Itiqad al-Hadi ila Sabil al-Rashad li Ibnu Qudamah al-Maqdisi*, 92.

²⁰³ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Hurriyyah al-Insan fi Zill 'Ubudiyyatihi li Allah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 48-49.

²⁰⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 43.

Terjemahan: Dan Tuhanmu menciptakan apa yang dirancang berlakunya, dan Dialah juga yang memilih (satu-satu dari makhluk-Nya untuk sesuatu tugas atau keutamaan dan kemuliaan).

Ayat di atas menjadi dalil keumuman penciptaan Allah terhadap segala makhluk dan kehendak-Nya sentiasa berlaku berterusan. Dialah yang menentukan seseorang, sesuatu perkara, sesuatu masa dan sesuatu tempat yang tidak dapat terlepas daripada *Iradah* -Nya.²⁰⁵ Berdasarkan ayat ini juga, al-Syafie seperti yang direkodkan oleh Abu al-Yazid menyatakan bahawa Allah telah memberitahu kepada makhluk-Nya bahawa kehendak merupakan kewenangan-Nya, dan ianya itulah merupakan penetapan takdir.²⁰⁶

2.4.4 Rukun Keempat: *Al-Khalq*

Rukun keempat yang merupakan rukun takdir yang terakhir ialah *al-Khalq*. Pada perbincangan rukun *al-Khalq* ini terdapat banyak pandangan yang berbeza daripada pecahan firqah yang pelbagai seperti *al-Mu'tazilah*, *al-Qadariyyah* dan *al-Jabariyyah*.²⁰⁷ Bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sendiri, *al-Khalq* ialah beriman bahawa setiap makhluk merupakan ciptaan Allah dengan sifat *Qudrah* dan *Af'al*-Nya yang bebas.²⁰⁸ Penciptaan ini dengan maksud penguasaan Allah mengeluarkan makhluk daripada tiada kepada ada iaitu

²⁰⁵ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 72.

²⁰⁶ Abu al-Yazid Abu Zaid al-'Ajami, *al-'Aqidah al-Islamiyyah 'inda al-Fuqaha' al-Arba'ah*, 288.

²⁰⁷ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 89.

²⁰⁸ Sifat *Qudrah* ialah satu sifat yang qadim yang thabit berdiri pada zat Allah yang mengadakan tiap-tiap yang mungkin dan meniadakannya selari dengan *Iradah* -Nya. Lihat Zainal Abidin Bin Muhammad al-Fatani, *'Aqidah al-Najin Fi 'Ilm Usul al-Din*, (Pulau Pinang: Percetakan al-Ma'arif Sdn. Bhd, t.t), 24-25. Lihat juga; Ahmad Bin Muhammad Zain Bin Mustafa al-Fatani, *Faridah al-Faraid Fi 'Ilm al-'Aqid*, (Thailand: Matba'ah Bin Halabi, t.t), 7-8.

wujud setelah sebelumnya didahului dengan tidak wujud.²⁰⁹ Allah bukan sahaja mencipta 'ain makhluk, malah setiap perbuatan makhluk yang pada pandangan zahirnya merupakan ciptaan makhluk itu sendiri juga merupakan ciptaan Allah.²¹⁰

Proses penciptaan Allah adalah dengan sifat *Qudrah* iaitu suatu sifat azali yang wujud pada zat Allah yang dengannya Allah memberi *ta'thir* mewujudkan dan meniadakan mungkin bertepatan dengan *Iradah*-Nya yang bebas.²¹¹ Menurut al-Asfahani, hasil penciptaan Allah dalam mewujudkan sesuatu pada sesuatu masa adalah bertepatan dengan *Iradah* dan 'Ilmu-Nya.²¹² *Ta'alluq Qudrah* boleh dibahagi kepada dua, pertamanya *ta'alluq suluhi qadim* iaitu keqadiman kelayakan *Qudrah* Allah kepada mungkin dan keduanya ialah *ta'alluq tanjizi hadith* iaitu hubungan *Qudrah* Allah secara langsung dengan mungkin ketika berlakunya perubahan pada mungkin tersebut.²¹³ Sebahagian yang lain menambah *ta'alluq qabdh* iaitu segalanya berada di dalam 'genggaman' Allah.²¹⁴

Keempat-empat rukun ini iaitu *al-'Ilmu*, *al-Kitabah*, *al-Mashiah* dan *al-Khalq* seharusnya difahami bagi setiap umat Islam. Namun, berdasarkan penelitian penulis, karya-karya akidah terutamanya di Nusantara jarang menyentuh *arkan* atau *maratib al-Qada'* dan

²⁰⁹ 'Abd Allah al-Harari, *Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*, 31-32. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 74. Hal ini adalah berbeza dengan manusia yang mempunyai usaha dan ikhtiar tetapi tidak boleh memberi bekas pada mengadakan atau meniadakan, hanya usaha dan ikhtiar pada jalan menjayakan sesuatu sahaja. Lihat Zainal Abidin Bin Muhammad al-Fatani, *Aqidah al-Najin Fi 'Ilm Usul al-Din*, 19.

²¹⁰ 'Abd Allah al-Harari, *Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*, 32. Lihat juga Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 90. Al-Sanusi menyatakan penciptaan perbuatan makhluk merupakan penafsiran kepada makna *al-Kasb*. Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-'Aqidah al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006) 142-143.

²¹¹ Seperti yang telah dinyatakan bahawa *ta'alluq* sifat *Iradah* dan *Qudrah* Allah hanya kepada perkara mungkin sahaja, tidak kepada perkara wajib dan mustahil. Hal ini adalah kerana jikalau kedua-dua sifat tersebut berta'alluq kepada perkara wajib, maka akan terjadi *tahsil al-hasil* iaitu mewujudkan perkara yang sedia ada dan ini adalah sia-sia. Manakala jikalau keduanya berta'alluq kepada perkara mustahil, maka perkara mustahil tersebut akan menjadi harus.

²¹² Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, 11:582. Sa'id Foudah menyatakan bahawa adalah mustahil *Qudrah* tanpa *Iradah*, mustahil juga *Iradah* tanpa 'Ilmu. Ketiga-tiganya sentiasa berlaziman. Lihat Sa'id 'Abd al-Latif Foudah, *Buhuth fi 'Ilmi al-Kalam*, 113.

²¹³ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 121.

²¹⁴ Abdul Ghani Yahya dan Umar Yusof, *Risalah al-Tauhid* (Johor Baharu: tp, 1956).

al-Qadar secara khusus. Hal ini adalah kerana ia telah dibincangkan secara terperinci dalam perbahasan sifat *'Ilm, Iradah* dan *Qudrah* Allah. Ketiga-tiga sifat ini sangat berkait rapat dengan perbincangan takdir di dalam Islam.

Abdul Hadi menyatakan kefahaman terhadap takdir Allah terbina di atas kepercayaan kepada sifat-sifat Allah iaitu *'Ilmu, Iradah* dan *Qudrah*. Oleh itu, beriman kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* adalah kepercayaan kepada ilmu Allah yang qadim, percaya kepada kehendak-Nya yang pasti terjadi dan kekuasaan-Nya yang meliputi.²¹⁵

Pada kebiasaannya, karya-karya akidah menyusun tiga sifat Allah ini dengan mengikut turutan bermula *Qudrah, Iradah* dan kemudiannya adalah *'Ilmu*. Susunan ini adalah bagi meraikan perbahasan sifat sebelumnya iaitu *Wahdaniah* yang bertujuan memberi faham bahawa keesaan Allah bukan hanya pada zat sahaja, tetapi turut pada sifat-sifat *Ma'ani*-Nya. Sifat *Qudrah* merupakan sifat yang paling dilihat memberi kesan kepada makhluk dan kemudiannya disusuli dengan sifat *Iradah*. Susunan ini juga bertujuan meraikan pendalilan pensabitan setiap sifat tersebut pada Allah.²¹⁶

Ini berbeza dengan apa yang diutarakan oleh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti di dalam karyanya yang bertajuk *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah* yang menyusun tiga sifat Allah ini dengan mengikut turutan bermula dari *'Ilmu, Iradah* dan seterusnya *Qudrah*.²¹⁷ Pada hemat penulis, penyusunan begini adalah bagi mengaitkan tiga sifat *Ma'ani* ini

²¹⁵ Abdul Hadi Awang, *Beriman Kepada Qada' dan Qadar*, 6. Lihat juga 'Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 734.

²¹⁶ Misalnya dalil sifat *Qudrah* ialah jikalau Allah bersifat dengan lawannya iaitu lemah pasti tidak akan wujud ciptaan-Nya dan perkara ini adalah mustahil. Dalil sifat *Iradah* pada Allah pula ialah jikalau Allah tiada *Iradah*, pasti Dia dipaksai yang menunjukkan kelemahan pada diri-Nya dan ini juga merupakan perkara mustahil. Dalil sifat *'Ilmu* Allah pula ialah jikalau Allah tidak bersifat dengan *'Ilmu*, pasti Dia tidak memiliki *Iradah*. Oleh itu, dapat dikatakan sebelum memahami pendalilan pengisbatan sifat *'Ilmu* pada Allah, perlulah mengetahui pendalilan pengisbatan sifat *Iradah* Allah dahulu, dan sebelumnya lagi iaitu dalil sifat *Qudrat*.

²¹⁷ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah Wujud al-Khaliq wa Wazifah al-Makluq*. Manakala Wan Ismail di dalam *Tabsir al-Adani 'ala Alhan Bakurah al-Amani* pula menyusun tiga sifat ini bermula dengan *'Ilmu, Qudrah* dan *Iradah*. Lihat Wan Isma'il bin Wan 'Abd al-Qadir al-Fatani, *Tabsirah al-Adani 'ala Alhan Bakurah al-Amani* (Fatani: Matba'ah bin Halabi, t.t.).

dengan perbahasan konsep takdir Allah. Misalnya jika dinilai mengikut susunan kelogikan akal, setiap perbuatan adalah lahir daripada kehendak. Sesuatu kehendak pula tidak akan wujud jika tiada ilmu berkenaannya. Namun harus ditekankan di sini ialah susunan tersebut hanyalah pada penulisan dan sebutan sahaja, bukan pada hakikat di zat Allah. Penyusunan sifat Allah hanyalah bagi memudahkan umat Islam dalam mempelajari dan memahami ilmu berkenaan ketuhanan.

2.5 Pembahagian Takdir

Pembahagian takdir di dalam kajian ini dilihat dari dua sudut, pertamanya adalah berdasarkan peranan makhluk yang merangkumi *Taqdir Mubram* dan *Taqdir Mu'allaq*. Keduanya adalah berdasarkan umum dan khusus yang merangkumi *al-Taqdir al-'Am*, *al-Taqdir al-Bashari*, *al-Taqdir al-'Umuri*, *al-Taqdir al-Hauli*, *al-Taqdir al-Yaumi*.

2.5.1 Berdasarkan Peranan Makhluk

Setiap kepelbagaian ciptaan Allah daripada alam ini akan sentiasa tunduk patuh tanpa terkeluar daripada *Iradah*-Nya. Allah ciptakan kepatuhan *Sunnah* iaitu kepada perkara *jamadat*, kepatuhan *Gharizah* iaitu kepada haiwan dan kepatuhan *Jibillah* iaitu kepada malaikat. Adapun bagi manusia, selain daripada sebahagian kepatuhan makhluk lain, Allah turut memberi keistimewaan dengan memberi kebebasan dan keupayaan untuk membuat pilihan. Namun kebebasan tersebut bukanlah bersifat mutlak, tetapi ia tetap terikat dan dibatasi oleh ketentuan dan perbuatan Allah.²¹⁸

²¹⁸ Lihat, Mustafa Dib al-Bugha, *Nizam al-Islam fi al-'Aqidah wa al-Akhlak wa al-Tashri'* (Damsyiq: Dar al-Mustafa: 2006), 46-47.

Disebabkan manusia dikurnia kehendak dan kuasa untuk membuat pilihan, lahir beberapa persoalan berkenaan takdir. Antaranya adalah takdir boleh diubah? Kalau boleh diubah ia menunjukkan *‘Ilmu* dan *Iradah* Allah tidak tetap. Kalau tidak boleh diubah ia memberi konotasi penafian terhadap pilihan yang ada di sisi manusia. Persoalan ini telah dijawab oleh para ulama terdahulu yang membuat rumusan dengan mengemukakan klasifikasi pada takdir iaitu *Taqdir Mubram* dan *Taqdir Mu‘allaq*.²¹⁹ Amat penting untuk ditekankan di sini adalah pengklasifikasian *Taqdir Mubram* dan *Taqdir Mu‘allaq* hanyalah pada sudut zahir (majaz) sahaja semata-mata. Sedangkan pada sudut Ilmu Allah semua takdir adalah tetap iaitu tidak berubah sama sekali.

2.5.1.1 *Taqdir Mubram*

Taqdir Mubram adalah ketetapan Allah yang tidak boleh diubah lagi. Keseluruhan makhluk harus menerima apa sahaja tanpa wujud kesempatan untuk memilihnya. Takdir ini boleh dibahagi pula kepada dua: takdir dalam *‘Ilmu* Allah iaitu salah satu sifat *Ma‘ani* Allah yang tidak berubah dan takdir ketika dalam kandungan iaitu ketika malaikat diperintahkan untuk mencatat rezeki, umur, pekerjaan, kecelakaan dan kebahagiaan pada bayi yang ada dalam kandungan tersebut.²²⁰

²¹⁹ Klasifikasi *Taqdir Mubram* dan *Taqdir Mu‘allaq* ini hanyalah pada sudut zahir (majaz) sahaja semata-mata. Sedangkan pada sudut Ilmu Allah semua takdir adalah tetap iaitu tidak berubah sama sekali. Lihat Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri ‘ala Jauharah al-Tauhid*, 191. Maknanya, pada hakikatnya tidak wujud pembahagian ini kerana Ilmu dan Iradah Allah tidak berubah. Cuma ia sekadar memberi faham makhluk tetap ada kehendak dan usaha walaupun bukan secara hakikat.

²²⁰ Ahmad bin Muhammad Ibn Hajar al-Haithami, *Fath al-Mubin li Sharh al-Arba‘in* (Mesir: al-Tab‘ah al-‘Asirah al-Sharafiyyah, 1320h.) 87-88.

2.5.1.2 *Taqdir Mu'allaq*

Taqdir Mu'allaq adalah ketetapan Allah yang masih mungkin boleh diubah bergantung pada ikhtiar seseorang atau usaha menurut kemampuan yang ada pada manusia. Namun, usaha tersebut tetap dengan izin dan ketetapan Allah. Takdir ini juga boleh dibahagi kepada dua: takdir pada *Luh Mahfuz* (al-Ra'du 13:39) dan takdir yang mengikut sebab akibat iaitu penggiringan hal-hal yang telah ditetapkan kepada waktu-waktu dan hal-hal yang telah ditentukan (al-Jathiah 45:15 dan al-Isra' 17:7).²²¹

2.5.2 Berdasarkan Umum dan Khusus

Berdasarkan nas al-Quran yang menyentuh berkenaan penetapan takdir secara khusus dan umum dapat diklasifikasikan kepada lima jenis iaitu *al-Taqdir al-'Am*, *al-Taqdir al-Bashari*, *al-Taqdir al-'Umuri*, *al-Taqdir al-Hauli*, *al-Taqdir al-Yaumi*.²²²

2.5.2.1 *Al-Taqdir al-'Am*

Al-Taqdir al-'Am iaitu takdir sejak azali sebelum penciptaan langit dan bumi. Suatu keadaan di mana Allah itu pemberi rezeki sebelum diciptakan makhluk yang menerima rezeki, keadaan di mana Allah itu mengetahui sebelum diciptakan makhluk yang baru mengetahui hal diri mereka sendiri. Ia dikenali sebagai *al-takdir al-'Am* kerana ia

²²¹ *Ibid.*

²²² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 6. Lihat juga Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 79-81. Bagi Muhammad Hassan, beliau meletakkan perbahasan pembahagian takdir ini di bawah huraian rukun kedua bagi *al-Qada'* dan *al-Qadar* iaitu *al-Kitabah*, Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 64.

merupakan penentuan Allah yang bersifat umum kepada sekalian makhluk merangkumi proses *al-'Ilmu, al-Kitabah, al-Mashiah* dan *al-Khalq* (al-Naml 27:75).²²³

2.5.2.2 Al- Taqdir al-Bashari

Al-Taqrir al-Bashari atau *Takdir Yaum al-Mithaq* iaitu hari ketika semua roh keturunan nabi Adam membuat perjanjian dengan menjadikan mereka sebagai saksi kepada diri mereka sendiri bahawa Allah merupakan Rabb mereka. Ketika itu, Allah telah menentukan siapa yang memperoleh kebahagiaan dan siapa yang celaka (al-A'raf 7:172).²²⁴

2.5.2.3 Al- Taqdir al-'Umuri

Al-Taqrir al-'Umuri iaitu ketika penciptaan *nutfah* di dalam rahim ibu masing-masing ditetapkan segalanya seperti rezeki, amal, ajal, kebahagiaan dan kesengsaraanya sepanjang kehidupan sehinggalah akhir ajalnya (al-Najm 53:32).²²⁵

²²³ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 6-7. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 79. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 65.

²²⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 8. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 80.

²²⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 19-20. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 80. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 74. Ibnu Qayyim menamakan dengan bab ini dengan *al-Bab fi Dhikr Ihtijaj Adam wa Musa*. Hal ini adalah kerana di awal perbincangan *Taqdir al-'Umuri* ini, beliau memuatkan mengenai hadith nabi mengenai penghujahan antara Nabi Adam dan Nabi Musa Lihat Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 13.

2.5.2.4 *Al- Taqdir al-Hauli*

Al-Taqdir al-Hauli atau *al-Taqdir al-Sanawi* iaitu berlaku pada malam *Laillah al-Qadar* pada setiap tahun.²²⁶ Allah menetapkan segala sesuatu sepanjang tahun di bumi-Nya dan setiap hamba-Nya pada malam *Laillah al-Qadar* sehingga tahun hadapan.²²⁷ Hal ini turut sama dinyatakan oleh Ibn Umar dan Mujahid bahawa pada malam tersebut diputuskan takdir daripada *Luh Mahfuz* kepada takdir segala sesuatu sepanjang setahun termasuk kematian, rezeki dan sebagainya pada malam tersebut sehingga akhirnya (al-Dukhan 44:3-4).²²⁸

2.5.2.5 *Al- Taqdir al-Yaumi*

Al-Taqdir al-Yaumi iaitu penetapan ketetapan-ketetapan pada Ia merupakan penetapan ketetapan-ketetapan pada waktu-waktu dan tempat-tempat Allah tetapkan ia berlaku tanpa diawal atau dilewatkannya (al-Rahman 55:29).²²⁹

Berdasarkan pembahagian jenis-jenis takdir ini, *al-Taqdir al-Yaumi* ini merupakan perincian kepada *al- Taqdir al-Hauli*. Manakala *al-Taqdir al-Hauli* pula memperincikan *al-Taqdir al- 'Umuri* atau *al-Taqdir al-Ajali*. Begitulah seterusnya, *al-Taqdir al- 'Umuri* menjadi perincian kepada takdir yang telah ditulis pada *Yaum al-Mithaq* dan ia pula merupakan perincian *al-Taqdir al-Azali* yang telah ditulis oleh Allah semasa penciptaan

²²⁶ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al- 'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta' lil*, 22-23. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 76. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 81.

²²⁷ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 77.

²²⁸ Isma'il bin 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, 4:2551.

²²⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al- 'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta' lil*, 23. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 77-78. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 81.

Qalam. Setiap pembahagian takdir ini menjadi bukti kepada kesempurnaan ilmu, ketetapan, kekuasaan dan hikmah Allah di samping menambah pengetahuan para malaikat dan hamba-Nya yang beriman dengan diri dan *Asma* '-Nya.²³⁰

2.6 Aliran Kefahaman Terhadap Takdir

Perkembangan ilmu kalam sehingga menjadi satu disiplin ilmu yang tersendiri adalah disebabkan penyebaran agama Islam yang semakin meluas kepada bangsa-bangsa asing. Kepelbagaian dan keragaman umat Islam menyebabkan perkara-perkara yang diterima secara imani sebelumnya itu mula dipersoal dan dibincangkan secara lebih rencam. Dalam membahaskan berkaitan *al-Qada* dan *al-Qadar* misalnya, berlaku perselisihan faham berkaitan asas pentaklifan, pahala, dosa, penentuan fungsi *af'al Allah* dan *af'al al-'Ibad*. Para ulama dan ahli falsafah dari pelbagai kurun sentiasa membincangkan kedudukan manusia sama ada bebas dalam perbuatannya atau ia dibelenggu oleh sesuatu yang lain. Dalam asas ajaran tauhid Islam, Tuhan dikenali sebagai pemilik kehendak yang mutlak dan merupakan pencipta segala sesuatu termasuk juga perbuatan makhluk.

Dari ini, wujud banyak persoalan apakah kedudukan manusia dalam menentukan perjalanan kehidupannya selaku ciptaan Tuhan yang sentiasa bersandar kepada kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan? Adakah Tuhan memberi kebebasan dan kekuasaan sepenuhnya kepada manusia? Atau manusia sentiasa tertambat secara keseluruhannya dengan kehendak dan kekuasaan Tuhan?

²³⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 23-24.

Persoalan-persoalan ini yang terkait soal perbuatan manusia sering dipersoal dan diperdebatkan sehingga melahirkan dua aliran yang saling bercanggah iaitu aliran *al-Qadariyyah* dan aliran *al-Jabariyyah*. Aliran *al-Qadariyyah* memfokuskan kepada keautoritian kehendak dan perbuatan manusia. Hal ini dengan maksud kehendak dan perbuatan manusia adalah bebas tanpa ada campur tangan daripada Tuhan. Manakala aliran *al-Jabariyyah* berpegang bahawa tiada langsung wujud kebebasan di sisi manusia dalam kehendak dan perbuatan.

Kedua-dua aliran ini menguatkan kenyataan mereka dengan mendirikan dalil daripada al-Quran yang difahami dan ditafsir mengikut acuan mereka sendiri. Bagi *al-Qadariyyah*, mereka mengemukakan ayat-ayat al-Quran yang menyokong pernyataan mereka seperti ayat mengenai bebanan tanggungjawab atas tingkah laku manusia. Begitu juga dengan aliran *al-Jabariyyah* yang mengemukakan ayat al-Quran yang menyebut tentang penguasaan Tuhan terhadap manusia sepenuhnya. Pertembungan kedua aliran ini akhirnya dijawab oleh ulama dalam aliran *al-Asha'irah*. Untuk lebih lanjut, perlu ditelusuri kedua aliran ini kemudian jawapan terhadapnya.

2.6.1 *Al-Qadariyyah*²³¹

Golongan *al-Qadariyyah* ialah kelompok manusia yang mengikut dan bersetuju dengan tokoh-tokoh aliran *al-Qadariyyah* seperti Ma'bad al-Juhani,²³² Ghailan al-Dimashqi, Wasil

²³¹ Menurut al-Nawawi, *al-Qadariyyah* terbahagi kepada dua aliran. Aliran pertama adalah aliran yang menganggap manusia mempunyai kehendak dan kuasa yang bebas untuk melakukan sesuatu perbuatan walaupun ia berlawanan dengan *Iradah* Allah. Aliran ini mengatakan bahawa Allah tidak mengetahui sesuatu selagi mana ia belum wujud dan tidak mentakdirkannya selagi mana ia belum terjadi. Ketika zaman al-Nawawi lagi, aliran ini dikatakan sudah tidak wujud. Aliran kedua pula adalah aliran yang menganggap segala kebaikan daripada Allah, manakala keburukan daripada manusia sendiri dan dalam masa yang sama tidak menafikan takdir. Aliran kedua ini lebih dikenali sebagai *al-Mu'tazilah*. Lihat, Abu Zakaria Muhy al-Din bin Sharaf al-Nawawi, *Sharh al-Nawawi 'ala Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1392h.), 1:154.

bin ‘Ata dan ‘Amr bin ‘Ubaid al-Mu’tazili.²³³ Istilah *al-Qadariyyah* berasal daripada kalimah *Qadara* yang membawa pengertian berkuasa dan menentukan. Pengertian ini adalah kerana menganggap bahawa makhluk berkuasa sepenuhnya atas setiap perbuatannya serta bebas daripada *Iradah* dan *Qudrah* Tuhan.²³⁴ Dalam falsafah barat, aliran ini disebut sebagai *free will* dan *free act*.²³⁵ Ibnu Qutaibah menyatakan golongan ini dinamakan sebagai *al-Qadariyyah* kerana mereka menisbahkan takdir hanya pada diri mereka. Mereka juga mendakwa bahawa sesuatu itu adalah terlebih utama bagi diri sendiri berbanding pihak yang menjadikannya.²³⁶

Golongan *al-Qadariyyah* berpegang bahawa setiap tindakan makhluk adalah berdasarkan kehendak dan kuasa yang ada pada makhluk itu sendiri. Tiada langsung terikat dengan *Mashiah* Allah. Malah, kudrat makhluk itu sendiri yang memberi bekas walaupun tanpa berhajat kepada kekuasaan Allah.²³⁷ Abu al-Yazid menukilkan pernyataan Imam Malik mengenai golongan *al-Qadariyyah* iaitu mereka yang menyatakan bahawa

²³² Tidak dapat dipastikan bilakah fahaman *al-Qadariyyah* ini lahir dalam sejarah perkembangan teologi Islam. Namun menurut sebahagian pandangan, ia pertama kali dipelopori oleh Ma’bad al-Juhani di Basrah sekitar tahun 70 Hijrah. Beliau mengambil fahaman ini daripada seorang Nasrani yang memeluk Islam kemudian kembali ke agama asalnya. Semasa pemerintahan ‘Umar ‘Abd al-‘Aziz dari khalifah Bani ‘Umayyiah, Ghailan al-Dimashqi menyebarkan ajarannya secara terang-terangan. Beliau mengirimkan sebuah pernyataan tentang takdir kepada khalifah dan beliau dipanggil untuk menjawab tiga soalan daripada al-Auza’i dan akhirnya beliau dibunuh kerana tidak dapat menjawabnya. Ma’bad pula bersekongkol dengan ‘Abd al-Rahman ibn al-Ash’as melakukan pemberontakan menentang pemerintahan Bani ‘Umayyiah. Ma’bad akhirnya mati di dalam peperangan dibunuh al-Hajjaj. Lihat, Nukman Abbas, *al-Asy’ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 29. Lihat juga: Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 101. Menurut Said Ibrahim pula, penganjur fahaman *al-Qadariyyah* ialah al-Nizom iaitu salah seorang pemimpin mazhab *al-Mu’tazilah*. Lihat Haji Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*, (Kuala Lumpur: Dar al-Ma’rifah, 1997), 349 dan 356.

²³³ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 262.

²³⁴ Abu Hassan al-Ash’ari, *al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*, 146.

²³⁵ Nukman Abbas, *al-Asy’ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 3. Lihat juga Robert Kane, *A Contemporary Introduction To Free Will* (New York: Oxford University Press, 2005), 1-2.

²³⁶ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 262. Menurut al-Jurjani, golongan *al-Qadariyyah* adalah mereka yang berpegang bahawa hamba merupakan pencipta bagi perbuatan mereka sendiri tanpa melihat berlakunya kekufuran dan maksiat adalah dengan takdir Allah. Lihat, ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta’rifat*, 174.

²³⁷ Abu Hassan al-Ash’ari, *al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*, 146. ‘Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 744. Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar*, 14. Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*, 349.

kemampuan bergantung kepada diri mereka, apabila mereka menghendaki maka mereka dapat melakukan ketaatan, dan apabila mereka menghendaki maka mereka dapat melakukan kemaksiatan.²³⁸

Aliran ini lahir daripada fahaman yang berpegang bahawa manusia mempunyai kemampuan untuk merealisasikan kehendaknya tanpa dipaksa untuk tunduk kepada takdir Tuhan dengan menekankan kekuatan dan kebebasan perbuatan manusia.²³⁹ Mereka mensabitkan kehendak dan kemampuan makhluk secara ekstrim sehingga menolak *Iradah* Allah secara total. Malah perbuatan makhluk tiada hubungan langsung dengan *Af'al* Allah dengan maksud perbuatan makhluk bukanlah ciptaan Allah.²⁴⁰

Bagi mereka, perbuatan makhluk bukanlah makhluk Allah kerana makhluk itulah sendiri yang mencipta perbuatan tersebut. Perbuatan-perbuatan dosa itu terletak pada makhluk, bukan dengan kehendak Allah.²⁴¹ Ibnu Qutaibah menukilkan perkataan mereka, “kami melakukan apa yang Allah tidak kehendaki, dan kami berkuasa di atas apa yang Dia tidak berkuasa.”²⁴² Apa yang lebih teruk, sebahagian daripada mereka yang ekstrim mengingkari akan pengetahuan Allah serta menghadkan *Iradah* dan *Qudrah*-Nya.²⁴³ Mereka berpegang bahawa Allah tidak mengetahui perbuatan manusia melainkan ia telah terjadi.²⁴⁴

²³⁸ Abu al-Yazid Abu Zaid, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah ‘Inda al-Fuqaha’ al-Arba‘ah*, (Qahirah: Dar al-Salam, 2007), 280.

²³⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972).

²⁴⁰ Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*, 349.

²⁴¹ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 262.

²⁴² Ibnu Qutaibah, *Ta’wil Mukhtalif al-Hadith*, 78.

²⁴³ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 262.

²⁴⁴ Bagi mereka, Allah tidak mengetahui siapa yang melakukan ketaatan dan siapa yang melakukan maksiat, siapa yang akan masuk syurga dan siapa yang akan masuk ke neraka. Lihat, Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 101-103. Lihat juga, Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*, 352-353.

Mereka ini telah dikenali sebagai golongan Majusi bagi umat Islam kerana mereka sepakat dengan golongan Majusi dengan mengatakan kewujudan dua tuhan. Rasulullah sendiri pernah mencela golongan ini berdasarkan hadith yang diriwayatkan oleh Huzaifah dengan sabdanya:

“Setiap umat ada golongan majusinya, dan majusi umatku adalah mereka yang menyatakan tidak wujud takdir. Sesiapa dalam kalangan mereka yang mati, janganlah kamu saksikan jenazahnya, dan jikalau sesiapa dalam kalangan mereka yang sakit, janganlah kamu menziarahinya. Mereka ini adalah pembantu dajjal dan semoga Allah menghimpunkan mereka bersamanya (dajjal).²⁴⁵

Celaan nabi kepada golongan yang menafikan takdir Allah ini merujuk kepada golongan *al-Qadariyyah*.²⁴⁶ Berdasarkan pemahaman penulis, Rasulullah mengaitkan Majusi dan *al-Qadariyyah* adalah kerana golongan *al-Qadariyyah* seakan menganggap kewujudan dua tuhan iaitu Tuhan sebenar yang hanya mencipta kebaikan dan tuhan yang merujuk diri sendiri yang bebas menentu dan melakukan apa sahaja sama ada baik atau buruk tanpa lingkungan takluk *Iradah* dan *Qudrah* Tuhan sebenar. Bagi Majusi pula, alam ini juga mempunyai dua tuhan iaitu tuhan cahaya yang mencipta kebaikan dan tuhan kegelapan yang mencipta kejahatan.²⁴⁷

Aliran ini mendakwa bahawa segala perbuatan manusia adalah terlepas daripada *Iradah* Allah dan hanya bergantung kepada keinginan manusia semata. Sehingga setiap perbuatan berasal daripada manusia itu sendiri tanpa sandaran langsung daripada Allah

²⁴⁵ Abu Hassan al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, 145. Hadith riwayat Abu Daud, Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Qadr, no. Hadith 4692. Lihat, Abu Daud Sulaiman ibn Ash'ath, "Sunan Abi Daud," dalam *Mausu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 1567. Lihat juga hadith yang hampir sama diungkap oleh Nabi daripada Ibnu 'Umar, "Golongan *al-Qadariyyah* merupakan Majusi bagi umat ini (Islam). Jikalau mereka sakit, jangan kamu menziarahi mereka. Jikalau mereka mati, jangan kamu saksikan mereka." No. Hadith 4691. *Ibid*.

²⁴⁶ Abu al-Hassan al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, 145.

²⁴⁷ Penggunaan huruf "T" pada beberapa perkataan "Tuhan" sengaja dibiarkan dalam keadaan kecil kerana bukan merujuk kepada Tuhan yang sebenar.

sama ada perkara yang bersifat penetapan atau penciptaan.²⁴⁸ Pada kemuncaknya, perkara ini membawa konotasi penafian takdir yang telah ditetapkan oleh Allah sejak azali lagi. Manusia bebas secara mutlak dalam memilih untuk melakukan kebaikan atau keburukan.

Kesesatan *al-Qadariyyah* ini pada asalnya ingin mentanzihkan Allah daripada keburukan sehingga menafikan perbuatan maksiat yang dilakukan oleh makhluk adalah daripada Allah dengan menyatakan bahawa makhluk itu sendiri merupakan pencipta kepada perbuatan mereka. Dakwaan tersebut akhirnya menjerumuskan diri mereka kepada penafian takdir Allah.²⁴⁹

Antara kenyataan mereka ini dapat dilihat daripada salah seorang tokoh mereka iaitu ‘Abd al-Jabbar al-Hamzani yang menukulkan semua ahli adil telah bersepakat akan segala perbuatan makhluk adalah baharu dari sudut makhluk tersebut. Allah telah menentukan perbuatan tersebut, tetapi bukanlah Allah yang menciptakan dan memperbaharuiannya.²⁵⁰

Berdasarkan apa yang para ulama telah sifatkan mengenai aliran fahaman ini, *al-Qadariyyah* difahami sebagai satu aliran dalam disiplin ilmu kalam yang berpegang bahawa makhluk mempunyai kebebasan yang mutlak tanpa ada campur tangan daripada Tuhan. Setiap perbuatan dan ikhtiar makhluk adalah lahir daripada kehendak dan kuasa diri sendiri. Oleh itu, *al-Qadariyyah* berasal daripada pengertian bahawa makhluk mempunyai kekuatan sendiri untuk memenuhi kehendaknya dan menolak pengertian makhluk tertakluk kepada takdir Allah. Mereka sangka bahawa segala yang berlaku adalah bersifat spontan tanpa ditentukan oleh Allah.

²⁴⁸ Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*, 349-350.

²⁴⁹ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar*, 64. Lihat juga Nukman Abbas, *al-Asy’ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 41.

²⁵⁰ Abd al-Jabbar al-Hamzani, *al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-‘Adl*, 2:340.

Bagi *al-Qadariyyah*, pegangan mereka bukanlah hanya pengagungan kepada penggunaan akal semata dan tidak didasari dengan nas, tetapi ia berdiri di atas dalil nas al-Quran yang kuat. Hal ini dapat dilihat melalui himpunan dakwaan dan dalil-dalil al-Quran yang digunakan oleh golongan *al-Qadariyyah* dalam menegakkan kenyataan mereka.²⁵¹ Tidak dapat dinafikan terdapat nas yang mensabitkan *mashiah* yang wujud pada makhluk (al-Muddathir 74:37) dan kewujudan pembalasan kepada manusia di hari akhirat (al-Sajdah 32:17). Begitu juga dengan ayat al-Quran yang menerangkan bahawa manusia ada yang beriman dan ada yang kufur. Ada yang taat pada perintah Allah dan ada yang mengingkarinya (al-Nisa' 4:39 dan al-Baqarah 2:28).

Mereka mempersoalkan, jikalau hamba bukanlah yang pelaku dan pencipta perbuatan mereka, maka semua ayat al-Quran yang berkisar mengenai pembalasan di akhirat adalah tidak benar.²⁵² Menurut mereka lagi Allah telah menjanjikan ganjaran pada amal kebaikan dan seksaan pada amal keburukan. Jika Allah telah menetapkan segalanya, asas pentaklifan atau pemberian tanggungjawab yang berkait soal pahala dan dosa juga tiada peranannya. Keadilan Allah hanya wujud apabila hamba mempunyai kebebasan untuk memilih dan bertindak.²⁵³

Pandangan-pandangan mereka yang sesat dan dangkal dapat dipatah dan dijawab melalui banyak nas yang menyentuh berkenaan konsep *al-Khalq* dan *al-Mashiah* (al-Takwir 81:28-29). Ditambah lagi nas berkenaan penciptaan perbuatan makhluk dan iman kepada takdir yang tidak menafikan kehendak makhluk. Terdapat juga nas mengenai

²⁵¹ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 265-266.

²⁵² *Ibid.*, 266. Namun seharusnya ayat-ayat al-Quran tersebut diseimbangkan dengan nas yang mensabitkan takdir Allah dan kemudian ditafsirkan menggunakan metodologi yang telah ditetapkan oleh jumhur ulama, bukan menundukkannya mengikut akal dan hawa nafsu.

²⁵³ Nukman Abbas, *al-Asy'ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 9.

hikmah penciptaan maksiat dan takdir (al-Naml 27:88). Daripada banyak dalil tersebut cukup dikemukakan ayat al-Quran berdasarkan firman Allah:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Al-Saffat 37: 96

Terjemahan: Padahal Allah yang mencipta kamu dan perkara yang kamu buat itu.

Berdasarkan ayat ini dengan jelas kita dapat memahami bahawa perbuatan makhluk itu pun juga merupakan ciptaan Allah dan apa yang wujud pada makhluk hanyalah *al-Kasb*. Setiap perbuatan makhluk adalah daripada Allah yang mencipta dan menjadikan perbuatan tersebut. Dengan erti kata lain, kehendak dan kekuasaan Allah adalah mutlak dan tidak terbatas.

Al-Ash‘ari dalam *al-Ibanah* mengemukakan pendalilan akliyah dalam menolak golongan ini dengan mengajukan persoalan adakah boleh Allah memberi ilmu kepada hamba-Nya dalam keadaan diri-Nya tiada ilmu? Pasti mereka akan mengatakan ianya adalah perkara yang mustahil. Dari itu, begitulah juga halnya dalam persoalan kekuasaan manusia, mustahil Allah memberi kuasa pada manusia sedangkan Dia lemah.²⁵⁴ Al-Baijuri turut menolak dakwaan mereka dengan menghujahkan *kam munfasil* pada perbuatan Allah adalah ternafi. Apa yang ada hanyalah di atas wajah *ijad*. Manakala apa yang dinisbahkan padanya termasuklah perbuatan makhluk hanyalah di atas wajah *kasb* dan *ikhtiar*.²⁵⁵

Berkaitan persoalan keadilan Allah, sepatutnya nilai keadilan pada Tuhan dan pada makhluk harus dibezakan. Wan Daud Abdullah al-Fatani menyatakan mengenai perbuatan

²⁵⁴ Abu Hassan al-Ash‘ari, *al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*, 133.

²⁵⁵ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri ‘ala Jauharah al-Tauhid*, 114.

Allah tidak boleh dikiaskan kepada perbuatan makhluk kerana berpegang kepada satu kaedah iaitu *nafi qias al-syahid 'ala al-ghaib*.²⁵⁶ Walaupun pada pemikiran cetek akal manusia bahawa sebahagian perbuatan Allah itu kelihatan zalim. Namun, pada hakikatnya ia adalah keadilan yang hakiki kerana perbuatan Allah adalah bersifat kewenangan yang mutlak dengan erti yang sebenarnya.

2.6.2 *Al-Jabariyyah*

Perkataan *al-Jabariyyah* itu sendiri dari sudut bahasa berasal daripada perkataan *jabara* yang membawa maksud “paksaan”. Manakala di dalam falsafah barat, ia diistilah sebagai *fatalism* dan *predestination*.²⁵⁷ Seperti maksud namanya, *al-Jabariyyah* dalam disiplin ilmu kalam dikenali sebagai satu aliran yang berpegang bahawa setiap perbuatan makhluk itu adalah *majbur* iaitu dipaksa oleh Allah tanpa dikurnia langsung ikhtiar dan usaha bersamanya.²⁵⁸

Dalam persoalan takdir, ramai yang berfahaman *al-Jabariyyah* ini adalah berasal daripada aliran *al-Jahmiah* iaitu golongan pengikut Jahm bin Safwan.²⁵⁹ Beliau pernah berguru dengan al-Ja'du ibn Dirham yang berfahaman *al-Jabariyyah*. Namun beliau

²⁵⁶ Wan Daud bin Wan Abdullah al-Fatani, *al-Durr al-Thamin*, 32.

²⁵⁷ Nukman Abbas, *al-Asy'ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 3. Lihat juga Robert Kane, *A Contemporary Introduction To Free Will*, 147.

²⁵⁸ Menurut al-Jurjani, *al-Jabariyyah* merupakan golongan yang menyandarkan perbuatan hamba kepada Allah dan ia terbahagi kepada dua. Pertamanya, mensabitkan *al-Kasb* pada diri hamba ketika melakukan perbuatan iaitu *al-Ash'ariyyah*. Keduanya, tidak mensabikannya iaitu *al-Jahmiyyah*. Lihat 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, 74. Pada bahagian ini, *al-Jabariyyah* yang dimaksudkan merujuk kepada aliran yang kedua.

²⁵⁹ Pada asalnya, fahaman *al-Jabariyyah* ini mula diperkenalkan oleh al-Ja'du ibn Dirham, namun ketika itu belum lagi disebarluaskan. Setelah beberapa ketika, Jahm bin Safwan yang mempelajari fahaman ini daripada beliau telah menyebarkan fahaman ini sehingga aliran *al-Jabariyyah* turut dikenali sebagai aliran *al-Jahmiyyah*. Akibat Jahm bin Safwan kerap melawan kerajaan Bani Umayyah, beliau telah ditangkap dan dibunuh pada tahun 131 Hijrah.

memberitahu kepada murid-muridnya bahawa beliau sendiri beraliran *al-Jahmiah*.²⁶⁰ Mereka ini golongan yang menafikan *iradah* dan *ikhtiar* pada manusia dengan sebenar-benar penafian.²⁶¹

Banyak karya-karya ulama silam yang mendedahkan tentang fahaman aliran *al-Jabariyyah* dan kesesatannya. Misalnya karya *al-Farq baina Firqah* oleh ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi yang menukikan kata-kata kelompok ini dengan kata mereka, “*la fa’la, wa la ‘amal li ahad ghair Allah*” (Tiada perbuatan bagi sesuatu melainkan ia adalah perbuatan Allah). Apabila dinisbahkan perbuatan kepada makhluk ia adalah sekadar majaz kiasan sahaja.²⁶²

Begitu juga al-Shahrastani yang pernah menyatakan antara pandangan aliran *al-Jahmiah* mengenai *al-Qudrah al-Hadithah* iaitu kekuatan yang ada di sisi makhluk. Bagi mereka, manusia tiada langsung kuasa terhadap sesuatu dan tidak disifatkan dengan kemampuan. Setiap perbuatan manusia itu ‘dipaksa’ oleh Allah. Manusia itu tidak dianugerahkan kuasa, kehendak dan ikhtiar. Allah mencipta perbuatan manusia tidak ada bezanya dengan ciptaan *jamadat*. Perbuatan manusia itu dinisbahkan kepada Allah secara majaz seperti mana dinisbahkan kepada keseluruhan makhluk *jamadat* seperti membesarnya pokok, mengalirnya air, bergerakanya batu, peredaran matahari dan lain-lain. Bagi mereka, pahala dan dosa tiada nilainya kerana ia juga merupakan keterpaksaan seperti

²⁶⁰ Nukman Abbas menyatakan faktor-faktor yang menyebabkan lahirnya aliran *al-Jabariyyah* adalah keadaan orang arab yang hidup di daerah padang pasir yang tandus yang menyebabkan mereka cenderung bersikap fatalism dan tidak bersemangat untuk membangunkan negeri sebelum Islam datang. Di samping itu, wujudnya hubungan langsung antara arab Islam dengan tokoh-tokoh agama lain serta munculnya karya-karya tulisan tokoh non-Muslim atau golongan *zindiq* yang bertujuan meracuni akidah umat Islam. Lihat Nukman Abbas, *al-Asy’ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 25.

²⁶¹ ‘Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 743.

²⁶² ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi, *al-Farq baina Firqah*, 211.

mana perbuatan makhluk juga adalah dipaksa. Pensabitan ‘dipaksa’ kepada perbuatan makhluk membawa pentaklifan juga menjadi ‘dipaksa’.²⁶³

Bagi al-Ash‘ari, golongan *al-Jabariyyah* mendakwa pada hakikatnya tidak wujud perbuatan makhluk melainkan ia perbuatan Allah semata. Allah merupakan sebenar-benarnya pelaku dan perbuatan manusia pula merupakan penisbahan majaz kepada manusia itu sendiri seperti mana pergerakan pokok dan peredaran matahari. Allah mencipta kehendak dan kekuatan bagi manusia dan kehendak hanya terletak pada Allah.²⁶⁴

Aliran ini terlalu ekstrem dalam mensabitkan takdir Allah dan menolak wujudnya kehendak dan pilihan pada makhluk. Manusia hanya dikemudikan, tidak mempunyai keinginan dan kemampuan. Bagi mereka tidak wujud klasifikasi perbuatan makhluk *idtirari* dan *ikhtiari*,²⁶⁵ kedua-duanya adalah sama sahaja telah ditentukan tanpa wujud campur tangan langsung daripada makhluk itu sendiri. Sedangkan menurut akal yang sihat manusia mampu membezakan antara keduanya.

Akibat terlalu obsesi dalam mensabitkan takdir, fahaman ini menafi serta menolak pilihan, usaha dan ikhtiar yang wujud pada manusia seterusnya menyerahkan segalanya kepada nasib dan takdir yang telah ditetapkan oleh Allah semata.²⁶⁶ Niat mereka adalah ingin membersihkan Allah dari sifat lemah. Namun hakikatnya mereka telahpun

²⁶³ Abu al-Fath Muhammad ibn ‘Abd al-Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, bahagian 1, 87.

²⁶⁴ Abu al-Hassan al-Ash‘ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, 1:338.

²⁶⁵ Perbuatan *idtirari* ialah perbuatan makhluk di luar kehendak dan pilihan makhluk seperti menggigil dan denyutan nadi. Perbuatan *ikhtiari* ialah perbuatan makhluk di atas kehendak dan pilihan makhluk. Lihat, Muhammad bin ‘Abd al-‘Aziz al-Shai’, *Ara’ Ibn Hajar al-Haitami al-‘Itiqadiyah*, 589 dan Mustafa Sa‘id al-Khan dan Muhyi al-Din Dib Mastu, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah: Arkanuha – Haqaiquha – Mufsidatuha*, 463-464.

²⁶⁶ Bagi mereka, setiap makhluk itu diibaratkan seperti kapas yang berterbangan mengikut arah tiupan angin. Mereka menyatakan bahawa perbuatan manusia seperti solat, puasa, bunuh, mencuri adalah sama juga seperti timbulnya matahari dan tiupan angin.

menyandarkan kelemahan kepada Allah kerana menisbahkan sesuatu kekurangan pada Allah dan membersihkan diri mereka dari berbuat salah.²⁶⁷

Berdasarkan pemahaman penulis, aliran *al-Jabariyyah* ini berpegang bahawa segala takdir yang ditetapkan Allah langsung tidak memberi ruang dan peluang kepada kebebasan manusia untuk melakukan pilihan. Manusia tidak mempunyai kebebasan dalam setiap perbuatannya. Perbuatan tersebut hanyalah dilakukan seperti mana yang telah ditakdirkan oleh Allah. Oleh itu, bagi mereka seseorang menjadi muslim atau kafir adalah kerana takdir Allah, bukannya atas pilihan manusia itu sendiri. Berbeza dengan aliran yang hak, Allah seperti salah satu namanya iaitu *al-Jabbar* membawa maksud kekuatan yang menyeluruh dan sempurna tetapi kekuatan tersebut disertai keadilan dan kasih sayang dan tidak akan sesekali berlaku zalim.²⁶⁸

Seperti mana aliran *al-Qadariyyah*, aliran *al-Jabariyyah* turut melakukan falasi dalam menafsirkan nas sebagai usaha mereka mendirikan hujah di atas pendirian mereka. Rahman Mahmud menyenaraikan dalil-dalil hujah pegangan mereka yang terdiri daripada nas al-Quran dan akal.²⁶⁹ Mereka berdalilkan ayat-ayat yang menunjukkan bahawa Allah merupakan pencipta bagi setiap sesuatu (al-Zumar 39:62). Ayat seumpama ini menunjukkan bahawa Allah satu-satunya pencipta bagi setiap sesuatu, tiada pencipta lain selain-Nya. 'Setiap sesuatu' itu merangkumi juga perbuatan makhluk. Jadi, ia juga merupakan ciptaan Allah. Makhluk tiada kehendak dan kuasa pada perbuatan mereka. Makhluk dipaksa tanpa ada di sisi mereka pilihan langsung.²⁷⁰

²⁶⁷ Nukman Abbas, *al-Asy'ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 41.

²⁶⁸ 'Ali Muhyi al-Din al-Qarah Daghi, *al-'Aqidah al-Islamiyyah* (Rabat: ISESCO, 1995), 46.

²⁶⁹ Abd al-Rahman bin Salih al-Mahmud, *al-Qada' al-Qadar fi Dhawi al-Kitab wa al-Sunnah* (Kuwait: Dar al-Waton, 1997), 328-331.

²⁷⁰ *Ibid.*, 328.

Mereka juga menyandarkan ayat-ayat yang mensabitkan *mashiah* hanya pada Allah (al-Insan: 30). Ini dengan maksud tiada *mashiah* pada manusia melainkan ia di bawah *mashiah* Allah jua. Memang tidak dinafikan, di dalam al-Quran banyak mengkhabarkan *mashiah* Allah. Namun bagi golongan *al-Jabariyyah*, hanya Allah yang berkehendak dan menentukan, Dia juga yang memberi hidayah dan memberi kesesatan, *iradah* makhluk pula bersifat negatif. Di samping itu, mereka turut berdalilkan ayat-ayat yang menafikan perbuatan kepada hamba dan mensabitkannya hanya kepada Allah (al-Anfal 8:17).²⁷¹ Ayat-ayat seperti ini menjadi dalil bagi aliran *al-Jabariyyah* bagi menafikan *iradah* dan perbuatan yang wujud pada manusia.

Selain nas al-Quran, mereka menguatkan hujah mereka dengan pendalilan akliiah dengan menyatakan bahawa Allah telah mengetahui dan menentukan akan kewujudan perbuatan hamba sejak azali lagi. Keadaan tersebut berhubungan dengan *Qudrah* Allah yang sentiasa mewujudkan perbuatan hamba tersebut. Setiap perbuatan hamba itu adalah dengan ketentuan dan *Qudrah* Allah. Hamba hanyalah dipaksa untuk melakukan perbuatan tersebut.

Walaupun mempunyai dalil daripada al-Quran dan Hadith bukanlah bermaksud fahaman *al-Jabariyyah* ini adalah benar. Malah fahaman ini menyebabkan umat Islam menjadi lemah dan lembap dalam segala hal. Berkenaan hujah mereka yang menggunakan ayat-ayat al-Quran tentang pencipta setiap sesuatu hanyalah Allah. Namun ayat tersebut tidak menetapkan ketiadaan kehendak, kuasa dan perbuatan yang wujud pada diri hamba. Di manakah kefahaman mereka terhadap ayat-ayat tersebut yang menafikan perbuatan yang

²⁷¹ Menurut fahaman *al-Jabariyyah*, ayat ini sebagai dalil pembuktian bahawa tidak wujud kehendak dan kuasa di sisi manusia. Sedangkan ayat tersebut mengenai keadaan orang-orang beriman ketika dalam perang Badar sebagaimana Allah telah menurunkan para malaikat bagi membunuh tentera-tentera musuh. Ia sebagai pemberitahuan bahawa bukan hanya orang Islam yang menyertai perang tersebut, malah para malaikat pun turut sama. Lihat Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 300.

wujud pada diri hamba? Hujah pendalilan ayat al-Quran ini tidak menafikan kewujudan *iradah* dan *qudrah* yang wujud pada diri hamba, bahkan ia sebagai hujah bagi mensabitkan bahawa Allah sebagai pencipta.²⁷² Berkenaan hujah mereka yang menggunakan ayat-ayat al-Quran dalam mensabitkan *mashiah* hanya pada Allah, seharusnya ia diseimbangkan dengan ayat-ayat yang menunjukkan pengisbatan *mashiah* pada diri hamba.²⁷³

2.6.3 *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*

Fahaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dinisbahkan kepada dua aliran utama iaitu *al-Asha'irah* dan *al-Maturidiyyah* yang sentiasa mengambil jalan pertengahan iaitu merupakan jalan terbaik bagi mempertahankan akidah umat Islam. Terkait isu pensabitan takdir, kedua-dua aliran ini menolak dakwaan dua golongan, pertamanya yang ekstrem dalam mensabitkan keautoritian pilihan dan kehendak tanpa terikat dengan takdir iaitu aliran *al-Qadariyyah* dan keduanya yang ekstrem dalam mensabitkan takdir sehingga tiada langsung wujud kebebasan di sisi manusia dalam kehendak dan perbuatan iaitu aliran *al-Jabariyyah*.

Namun, dalam usaha memahami dan mengupas permasalahan takdir, terdapat sedikit perbezaan kefahaman antara dua aliran ini. Perbezaan tersebut bukanlah memberi kesan yang negatif dalam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.²⁷⁴ Sehubungan itu, dalam membincangkan aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berkenaan permasalahan takdir, penulis hanya memfokuskan kepada aliran *al-Asha'irah* tanpa menyentuh perbahasan takdir menurut *al-Maturidiyyah*.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Untuk maklumat lebih lanjut berkenaan perbezaan antara *al-Asha'irah* dan *al-Maturidiyah* dalam persoalan takdir, boleh rujuk: Mohd Hamidi, Mohd Fauzi, "Af'al Allah menurut *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*," *Afkar* 17 (2015): 1-24.

Secara umum menurut *al-Asha'irah*, manusia diberi kebebasan pilihan dan kehendak untuk membuat pilihan atau melakukan sesuatu. Dalam masa yang sama, Allah telah menetapkan takdir segalanya termasuklah perbuatan manusia.²⁷⁵ Kedudukan manusia menurut *al-Asha'irah* bukanlah sebagai *fa'il* (فاعل), tetapi sebagai *kasib* (كاسب). Bagi memahami hubungan kehendak Allah dan perbuatan manusia ini, Abu Hassan al-Ash'ari mengemukakan teori *al-Kasb* iaitu hubungan di antara pihak manusia yang tetap mempunyai ikhtiar dan usaha serta pihak Allah yang menguasai secara mutlak dan tidak terbatas. *Al-Kasb* adalah kebergantungan kehendak dan kuasa manusia kepada perbuatan yang terjadinya itu ditakdirkan oleh Allah pada hakikatnya.²⁷⁶

Di dalam *al-Ta'rifat*, al-Jurjani mendefinisikan *al-Kasb* sebagai penyokong kepada pembawaan manfaat atau penolakan mudarat.²⁷⁷ Menurut beliau lagi di dalam *Syarh al-Mawaqif*, perbuatan hamba sama ada *idtirari* atau *ikhtiari* adalah ciptaan Allah yang bersifat baharu. Posisi hamba hanyalah mengusahakannya sahaja.²⁷⁸ Al-Asfahani pula menyatakan bahawa *al-Kasb* merupakan sesuatu yang dilakukan oleh manusia yang padanya membawa kemanfaatan dan menghasilkan kebahagiaan seperti usaha mencari harta.

²⁷⁵ Muhammad al-Ghazali, *Aqidah al-Muslim*, 123-127. Hampir selari dengan apa yang difahami oleh *al-Asha'irah* dalam perbahasan takdir, terdapat satu golongan yang dikenali sebagai *al-Hazimiyyah* iaitu pengikut kepada Hazim bin Ali yang merupakan satu pecahan kecil dalam aliran *Khawarij* yang menyatakan bahawa Allah menciptakan perbuatan manusia sedangkan manusia tidak mempunyai kudrat langsung melainkan apa yang dikehendaki oleh Allah. Menurut mereka lagi, Allah tidak akan mengurniakan kekuasaan melainkan hanya untuk orang yang beriman dan yang mahu bejumpa dengan Allah di akhirat. Allah juga tidak akan mengurniakan kekuasaan kepada orang yang menjadi kafir di akhir hayat mereka. Lihat 'Abdul al-Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Terj. Asywadie Syukur, 116-117. Lihat juga Abdul Hadi Awang, *Fahaman dan Ideologi Umat Islam* (Selangor: PTS Islamika, 2008), 76.

²⁷⁶ Abu Hassan al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*

²⁷⁷ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 184.

²⁷⁸ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 163.

Terkadang juga digunakan pada sesuatu yang manusia sangkakan ia membawa manfaat akan tetapi mendatangkan mudarat.²⁷⁹

Menurut Hasan Habannakah, terdapat dua bentuk *al-Kasb* yang wujud pada diri hamba. Pertamanya, *al-Kasb al-Ijabi* iaitu kehendak mukallaf untuk melakukan sesuatu sama ada melalui badan jasmani, jiwa ataupun fikiran yang merangkumi ketaatan seperti pelaksanaan solat dan maksiat seperti melakukan zina. Keduanya, *al-Kasb al-Salbi* iaitu iaitu kehendak mukallaf untuk meninggalkan sesuatu sama ada melalui badan jasmani, jiwa ataupun fikiran yang merangkumi ketaatan seperti meninggalkan zina dan maksiat seperti meninggalkan solat.²⁸⁰

Ikhtiar dan *Kasb* yang wujud di sisi manusia tidak dapat memberi bekas, kedudukannya hanya sebagai sebab sahaja kerana segala makhluk termasuklah juga perbuatan, *ikhtiar* dan *Kasb* merupakan ciptaan Allah. Perbuatan yang wujud sebagai perbuatan Allah dengan erti yang sebenar, manakala perbuatan makhluk dalam erti yang *majazi* sahaja.²⁸¹ Setiap kejadian alam ini telah disistemkan oleh Allah melalui sistem hubungan sebab dan akibat, hakikatnya ia ditentu dan dilaksanakan oleh Allah.²⁸² Misalnya sesuatu itu terbakar apabila ia bersentuhan dengan api. Bukanlah api yang memberi bekas dengan membakar, tetapi Allah yang telah membakarnya. Kedudukan api hanyalah sebagai sebab sahaja. Allah boleh membakar sesuatu tanpa dengan api. Keadaan api yang membakar sesuatu hanyalah sekadar atas jalan '*adah* (adat kebiasaan) sahaja.

²⁷⁹ Tambah al-Asfahani lagi, *al-Kasb* adalah lebih umum kerana ia mengambil manfaat untuk diri sendiri dan untuk orang lain. Manakala perkataan *al-iktisab* (الإكتساب) pula hanya sesuatu usaha bermanfaat untuk diri sendiri sahaja. Jadi setiap *iktisab* adalah *kasb* dan bukan semua *kasb* adalah *iktisab*. Lihat, al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), 430.

²⁸⁰ 'Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 613-615.

²⁸¹ *Ibid.*, 745. Lihat juga, Nukman Abbas, *al-Asy'ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, 7.

²⁸² Mustafa Dib al-Bugha, *Nizam al-Islam fi al-'Aqidah wa al-Akhlaq wa al-Tashri'* (Damsyiq: Dar al-Mustafa: 2006), 24-25.

Berbeza dengan aliran *al-Qadariyyah* yang mengatakan perbuatan manusia diwujudkan oleh manusia itu sendiri tanpa hubung kait dengan Tuhan, aliran *al-Asha'irah* berdasarkan teori *al-Kasb* berpegang bahawa perbuatan manusia juga merupakan ciptaan Tuhan. Teori *al-Kasb* tersebut adalah berlandaskan firman Allah:²⁸³

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Al-Saffat 37: 96

Terjemahan: Padahal Allah yang mencipta kamu dan perkara yang kamu buat itu.

Doktrin Asha'irah sangat jelas berkenaan konsep takdir yang berpandangan Allah adalah penentu dan pelaksana kepada perbuatan manusia. Pandangan ini berikutan kefahaman terhadap *Qudrah* Allah yang meliputi perkara mungkin termasuklah takdir terhadap manusia. Keupayaan untuk melakukan sesuatu perbuatan oleh makhluk juga ternafi kerana makhluk terkadang berkuasa dan terkadang tidak.²⁸⁴ Aliran ini juga berpegang bahawa *Iradah* dan *Qudrah* Allah tidak tunduk kepada sesiapa pun. Tiada sesuatu yang menentu dan menetapkan hukum ke atas Allah dengan maksud kehendak dan kekuasaan Allah adalah bersifat mutlak.²⁸⁵ Dia berhak melakukan apa sahaja yang dikehendaki di dalam kerajaan-Nya walaupun secara zahir pada akal manusia dilihat buruk atau zalim, namun ia adalah adil di sisi Allah.²⁸⁶

Walaubagaimanapun, teori *al-Kasb* ini mengandungi erti keaktifan dengan maksud manusia tetap dipertanggungjawabkan atas setiap perbuatan yang dilakukan dan dalam

²⁸³ Abu al-Hassan al- al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, t.t.), 69. Lihat juga Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *'Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-'Aqidah al-Kubra*, 124.

²⁸⁴ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, 163.

²⁸⁵ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Hurriyyah al-Insan fi Zill 'Ubudiyyatihi li Allah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 48-49. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, 68

²⁸⁶ Abu al-Hassan 'Ali bin Isma'il al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, 155.

masa yang sama *al-Kasb* yang berada pada manusia tetap di bawah takluk perbuatan Allah. Walaupun segala perbuatan manusia telah ditentukan dan dikuasai oleh Allah, namun di sisi manusia tetap dikurnia ikhtiar dan kehendak sama ada mahu melakukan ketaatan atau maksiat.²⁸⁷

Perbuatan manusia tersebut juga merupakan ciptaan Allah, bukan ciptaan manusia sendirian. Bagi melahirkan sesuatu perbuatan, manusia hanyalah di pihak pelaku yang mempunyai *al-Kasb* iaitu pilihan yang bukan bersifat mutlak, bahkan berada di bawah takluk *Iradah* Allah juga.²⁸⁸ Segala perbuatan manusia merupakan pertemuan antara ikhtiar manusia dan perbuatan Allah berdasarkan takdir yang telah ditetapkan oleh-Nya. Hal ini seterusnya membawa para ulama membincangkan adakah perbuatan Allah juga baharu atau qadim? Menurut al-Jurjani, oleh kerana makhluk adalah baharu, maka hubungan antara perbuatan Allah dengan makhluk juga adalah baharu.²⁸⁹

Berbeza dengan aliran *al-Mu'tazilah*, *al-Asha'irah* berpegang bahawa tidak ada suatu pun kewajiban ke atas Allah kerana kehendak dan kuasa-Nya adalah mutlak. Setiap perbuatan Allah tidak mempunyai tujuan iaitu sebab yang mendorong Dia melakukan sesuatu. Perbuatan Allah adalah bukan kerana kepentingan manusia atau tujuan lain, tetapi semata-mata kerana kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya.²⁹⁰

Lebih spesifik, al-Sanusi menyatakan mustahil Allah melakukan sesuatu dengan *karahah* (keterpaksaan) iaitu dengan tanpa *Iradah* -Nya. Terkandung di dalam kalimah

²⁸⁷ Abu al-Hassan al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'*, 74-78.

²⁸⁸ Abd Allah al-Harari, *Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*, 44-45.

²⁸⁹ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, 131-145.

²⁹⁰ *Ibid.*, 224.

karahah tersebut empat perkara iaitu *zuhul* (lalai), *ghaflah* (lupa),²⁹¹ *ta' lil* (sebab-musabab)²⁹² dan *tabi'ah* (kebiasaan)²⁹³. Keempat-empat perkara ini ternafi pada kehendak dan perbuatan Allah dan semua yang berlaku pada perkara mungkin adalah dengan *Iradah* dan *Qudrah* Allah. Tambah Ibrahim al-Marighni, *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* telah membantah malah ada yang mengkafirkan golongan yang menyatakan bahawa perbuatan Allah adalah dengan jalan *ta' lil* dan *tabi'ah*.²⁹⁴

Oleh itu dapat disimpulkan bahawa fahaman *al-Qadariyyah* dan *al-Jabariyyah* bercanggah dengan nas al-Quran dan hadith Rasulullah serta realiti yang wujud dalam kejadian manusia. Memang terdapat nas yang dilihat secara zahir kelihatan bertembungan dan berselisihan. Namun ia tidak boleh dijadikan alasan untuk merujuk kepada golongan yang bukan berkeahlian. Seharusnya ia dirujuk kepada penerangan Rasulullah sebagai mengadili perselisihan tersebut. Cara lain yang turut membantu bagi mengetahui pengertian yang dikehendaki daripada nas-nas yang diperselisihkan ialah dengan kembali merujuk kepada pegangan para sahabat mengenai kefahaman mereka dalam perkara akidah.²⁹⁵ Hal ini kerana mereka lebih mengetahui pengertian-pengertian tersebut berbanding orang lain.²⁹⁶ Persoalan ini juga dapat dirungkai dengan merujuk kepada jawapan ulama muktabar

²⁹¹ *Zuhul* (lalai) ialah kehilangan sesuatu selepas berilmu dengannya. *Ghaflah* (lupa) pula lebih umum iaitu kehilangan sesuatu sama ada selepas berilmu atau tidak dengannya, kedua-duanya ternafi bagi *Iradah* Allah. Lihat, Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra*, 103.

²⁹² *Ta' lil* ialah menjadikan sebahagian alam ini dengan asbab sebahagian makhluknya yang lain. Misalnya apabila digerakkan jari, ia menjadi sebab cincin yang berada di jari itu turut bergerak. Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra*, 103.

²⁹³ *Tabi'ah* ialah menjadikan sebahagian alam ini dengan asbab tabiat sebahagian makhluknya. Misalnya tabiat api itu membakar. Kebakaran bukanlah daripada api secara hakikat, ia hanyalah adat kebiasaan sahaja. Api dan membakar keduanya adalah dengan kehendak dan ciptaan Allah. Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra*, 103.

²⁹⁴ Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra*, 102-104. Lihat juga Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *'Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-'Aqidah al-Kubra*, 125-132. Abd Allah al-Harari, *Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*, 41.

²⁹⁵ 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar wa Atharuhu fi Suluk al-Insan*, 19.

²⁹⁶ Para sahabat lebih mengetahui bahasa al-Quran secara fitrah dan menyaksikan sendiri penurunan ayat-ayat tersebut. Mereka juga mempunyai pemikiran yang tajam, jiwa yang bersih dan iman yang mendalam diiringan

seperti al-Ash‘ari yang menyatakan setiap ayat al-Quran tidak akan bercanggah antara satu sama lain.²⁹⁷ Dengan ini, fahaman *al-Qadariyyah* dan *al-Jabariyyah* bukanlah menjadi pilihan ikutan utama umat Islam kerana tidak berdiri di atas tafsiran dan penerangan daripada Rasulullah dan para sahabat baginda.

2.7 Kesimpulan

Daripada keseluruhan perbincangan konsep takdir ini, ia sangat penting untuk difahami melalui kefahaman yang benar secara pasti dan yakin tanpa wujud sebarang kesangsian. Kefahaman terhadap takdir akan menjadi pencetus kepada penghayatan keimanan terhadap *al-Qada’* dan *al-Qadar* seterusnya menghasilkan nilai-nilai positif pada aspek akidah, akhlak dan jati diri. Keseluruhan implikasi tersebut akan sentiasa memandu individu dan masyarakat ke arah yang kehidupan yang lebih positif dan harmoni.

kesungguhan untuk mengetahui pengertian-pengertian al-Quran. Lihat ‘Abd al-Karim Zaidan, *al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar wa Atharuhu fi Suluk al-Insan*, 20.

²⁹⁷ Abu al-Hassan ‘Ali bin Isma‘il al-Ash‘ari, *al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*, 141.

BAB 3

TEORI DAN RAWATAN *POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER* (PTSD)

3.1 Pendahuluan

Ramai manusia pernah menghadapi pengalaman-pengalaman traumatik seperti terlibat dengan bencana, melihat kejadian mengerikan, peperangan, gangguan seksual dan lain-lain. Ketika saat itu, perasaan gelisah, takut dan sedih menyelubungi diri serta mengganggu emosi. Namun kebiasaannya pada sebahagian manusia, keadaan tersebut berlalu pergi dan kehidupan mendatang dijalani seperti normal. Walaupun begitu, sebahagian besar manusia yang pernah mengalami tragedi menakutkan telah mengubah situasi cara hidup mereka berpunca daripada ingatan dan igauan terhadap pengalaman ngeri tersebut. Sebahagian mereka tidak dapat menerima kenyataan yang dialami akibat pengalaman traumatik tersebut.²⁹⁸ Keadaan yang dialami seperti ini berkemungkinan besar mengalami *Post-Traumatic Stress Disorder* atau singkatannya PTSD. Bab ini akan membincangkan pengertian konsep diikuti teori umum berkenaan PTSD yang melibatkan perbincangan faktor ia berlaku, tanda dan kesannya. Bab ini juga memuatkan beberapa kaedah rawatan yang dicadangkan bagi merawatnya dan diakhiri dengan pembentangan pandangan Islam terhadap PTSD.

3.2 Pengertian *Post-Traumatic Stress Disorder*

Berdasarkan namanya iaitu *Post-Traumatic Stress Disorder* dengan singkatan “PTSD” sudah dapat memberi gambaran awal iaitu suatu gangguan yang berbentuk tekanan yang

²⁹⁸ H. Javidi, M. Yadollahie, “Post-traumatic Stress Disorder,” *The International Journal of Occupational and Environmental Medicine* 3, No 1 (January 2012), 3.

terjadi setelah trauma. Dari sudut bahasa, perkataan trauma adalah diambil daripada bahasa Yunani yang bermaksud cedera atau luka. Bagi orang Yunani, mereka menggunakan perkataan ini bagi menunjuk kepada kecederaan fizikal. Tetapi kini ia digunapakai untuk merujuk kepada kesakitan pada emosi.²⁹⁹

Perkataan trauma di dalam *Oxford English Dictionary* ialah kejutan kuat yang memberi kesan dalam jangka masa panjang.³⁰⁰ Perkataan trauma sering kali digunakan sehingga ia telah diserap dan digunapakai di dalam bahasa Melayu. Berdasarkan *Kamus Dewan*, trauma didefinisikan sebagai rasa terkejut (terganggu fikiran yang amat sangat) sehingga meninggalkan kesan yang mendalam, menakutkan dan berpanjangan.³⁰¹ Begitu juga dengan perkataan *stress* yang diterjemahkan kepada stres atau tekanan didefinisikan

²⁹⁹ Shalini Verma, *Word Power Made Handy* (Ram Nagar: S.Chand & Company, 2000), 67.

³⁰⁰ Oxford English Dictionary. Berkenaan sejarah tekanan trauma, ia telah dikenalpasti sekitar 5000 tahun dahulu. *Epic of Gilgamesh* merekodkan bahawa seorang raja kerajaan Babylon yang mengalami tekanan dan ketakutan akibat daripada kematian sahabat baiknya yang bernama Enkidu. Reaksi yang terjadi kepada beliau seperti yang dinyatakan adalah sama dengan gejala-gejala pesakit PTSD. Lihat: Julian D Ford, Damion J. Grasso, Jon D. Elhai dan Christine A. Courtois, *Posttraumatic Stress Disorder: Scientific and Professional Dimensions*, ed.2 (San Diego: Academic Press, 2015), 7-8. Manakala menurut Mark Goulston, orang pertama yang menghuraikan mengenai gejala-gejala trauma adalah seorang tabib Mesir sekitar 1900 tahun sebelum masihi. Tetapi tabib tersebut tidak dapat mengenal pasti punca-punca ia berlaku. Era moden sekitar kurun ke-19, para doktor telah mengkaji mengenai individu-individu yang terlibat dengan kemalangan kereta api. Selain mengalami kecederaan fizikal, ramai daripada mereka yang terlibat dengan kemalangan tersebut dilaporkan mengalami insomnia, mimpi ngeri, hilang ingatan dan ketakutan yang bersangatan terhadap perkara yang melibatkan kereta api. Para doktor mendakwa bahawa gejala-gejala PTSD yang wujud pada mereka adalah berpunca daripada pengalaman traumatik tersebut. Ketika itu, perkara ini dianggap perkara yang baharu sehingga para penyair dan penulis novel seperti Homer, Shakespeare dan Dicken memasukkan banyak unsur masalah psikologi di dalam karya mereka. Banyak kajian telah dilakukan dan akhirnya pada penghujung kurun ke-19, Sigmund Freud berjaya mengemukakan hubungan antara trauma dan gejala PTSD. Walau bagaimanapun, beliau menafikannya semula. Selepas berlaku dua perang dunia dan beberapa siri peperangan lain, akhirnya PTSD telah berjaya difahami dan dikonsepkan secara lebih mendalam. Lihat, Mark Goulston, *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies* (Hoboken: Wiley Publishing, 2007), 12. Lihat juga Dan J. Stein, Matthew Friedman, Carlos Blanco, *Post-traumatic Stress Disorder* (United Kingdom: John Wiley & Sons Publication, 2011), 3. Ada juga pandangan yang cuba mengaitkan PTSD dengan teks Bible iaitu kisah di dalam *book of Genesis* berkenaan Isaac telah diikat tangan dan mulutnya oleh Abraham iaitu ayahnya yang patuh kepada Yehovah. Apabila melihat tindakan kepatuhan tersebut, Yehovah menyuruh membuka kembali ikatan tersebut. Kesannya seperti direkodkan di dalam *Old Testament* bahawa Isaac tidak ingin berkahwin sehingga berumur 40 tahun apabila seorang wanita meminta kepadanya. Lihat, Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford, Jeannine Davies, *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder* (California: Greenwood ABC-CLIO, LLC, 2017), 12.

³⁰¹ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1713 entri "trauma."

sebagai suatu keadaan resah, cemas, tegang dan sebagainya akibat tekanan mental atau fizikal.³⁰²

Perkataan trauma digunapakai bagi menggambarkan situasi atau kejadian yang dialami oleh mangsa. Setiap mangsa menghadapi pengalaman traumatik secara berbeza sehingga menyebabkan respons dan reaksi daripada mereka turut berbeza ketika mendepani situasi traumatik. Pengalaman traumatik merupakan suatu kejadian yang dihadapi atau disaksikan oleh individu yang mengancam keselamatan dirinya.

Reaksi psikologi hasil daripada peristiwa traumatik tersebut telah diperkenalkan dengan nama *Post-Traumatic Stress Disorder* atau singkatannya PTSD.³⁰³ Selain itu, ia juga disebut sebagai *Delayed-Stress Disorder*, *Delayed-Stress Syndrome* dan *Post-Traumatic Stress Syndrome*.³⁰⁴ Menurut Mark Goulston, PTSD dikenali sebagai suatu masalah gangguan yang telah lama wujud. Namun, dari suatu sudut yang lain ia juga disifatkan sebagai gangguan baharu kerana sehingga kini ahli psikologi masih mengkaji sebab berlaku, gejala dan rawatan berkenaan dengannya.³⁰⁵

PTSD merupakan kesan daripada terdedah kepada peristiwa trauma yang pedih. Peristiwa trauma tersebut kebiasaannya berlaku dengan mengejut. Ia merupakan suatu

³⁰² *Ibid.*, 1526 entri “stres.”

³⁰³ Penggunaan istilah *Post-Traumatic Stress Disorder* merupakan sesuatu yang agak baharu iaitu sekitar 1980 apabila ia diperkenalkan di dalam American Psychiatric Association’s *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder* (DSM) edisi ketiga pada tahun 1980 dan edisi keempat pada tahun 1994. Lebih terdahulu pada tahun 1977 di dalam World Health Organization’s *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems* (ICD) edisi kesembilan pada tahun 1977 dan edisi kesepuluh pada tahun 1992. Kaedah untuk mendiagnosis PTSD diperkenalkan pada penghujung 70-an apabila melihat jumlah veteran perang yang pulang dari Konflik Vietnam mengalami gangguan tekanan yang sangat tinggi. Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford, Jeannine Davies, *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder* (California: Greenwood ABC-CLIO, LLC, 2017), 10.

³⁰⁴ “Post-traumatic Stress Disorder”, laman sesawang Merriam-Webster, dicapai 8 Februari 2017, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/post-traumatic%20stress%20disorder>.

³⁰⁵ Mark Goulston, *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies* (Hoboken: Wiley Publishing, 2007), 11.

respon yang normal yang berlaku kepada orang yang normal sehingga membawa kepada situasi yang tidak normal.³⁰⁶

Merriam-Webster mendefinisikan PTSD sebagai reaksi psikologi yang berlaku selepas mengalami peristiwa yang sangat menekankan (seperti pertempuran perang, keganasan fizikal, atau bencana alam) di luar julat pengalaman manusia biasa. Kebiasaannya pesakit PTSD dicirikan oleh kemurungan, kebimbangan, imbasan, mimpi buruk yang berulang-ulang, dan mengelakkan daripada ingatan kepada peristiwa tersebut.³⁰⁷

Maknanya, PTSD hanya terjadi selepas berlakunya situasi traumatik yang memberi tekanan kepada pesakit. Situasi yang dialami tersebut menimbulkan perasaan tidak berdaya atau melahirkan ketakutan yang sangat kuat di dalam diri. Ia merupakan kesan reaksi pesakit terhadap sesuatu trauma iaitu situasi sukar yang dialami atau disaksi oleh pesakit sendiri terutamanya kejadian yang mengancam kehidupan dan mewujudkan kesakitan pada fizikal.

PTSD juga dikenali sebagai suatu keadaan masalah psikologi berterusan hasil daripada pengalaman traumatik yang menyebabkan gangguan kepada pelarasan dan fungsi diri.³⁰⁸ Trauma stres dikenali sebagai suatu reaksi yang alamiah terhadap kejadian-kejadian yang mengandungi kekerasan seperti kemalangan, pemerkosaan dan bencana alam atau

³⁰⁶ Glenn R. Schiraldi, *The Post-Traumatic Stress Disorder Sourcebook: A Guide to Healing, Recovery and Growth*, ed. 2 (New York: Mc Graw Hill, 2009), 3. Lihat juga, David Kinchin, *Post Traumatic Stress Disorder: The Invisible Injury* (United Kingdom: Oxfordshire, 2004), 2. Lihat juga, Julian D Ford, Damion J. Grasso, Jon D. Elhai dan Christine A. Courtois, *Posttraumatic Stress Disorder: Scientific and Professional Dimensions*, ed.2 (San Diego: Academic Press, 2015), 3. Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford, Jeannine Davies, *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder* (California: Greenwood ABC-CLIO, LLC, 2017), 8.

³⁰⁷ "Post-traumatic Stress Disorder", laman sesawang Merriam-Webster, dicapai 8 Februari 2017, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/post-traumatic%20stress%20disorder>.

³⁰⁸ Julian D Ford et al., *Posttraumatic Stress Disorder: Scientific and Professional Dimensions*, 7.

keadaan kehidupan yang mengerikan seperti kemiskinan dan lain-lain. Ringkasnya, pesakit PTSD harus mengalami suatu tekanan emosi yang ekstrem yang melahirkan traumatik kepada hampir setiap manusia.

Berdasarkan tempoh masa, PTSD boleh diklasifikasikan kepada tiga jenis iaitu *Acute*, *Chronic* dan *Delayed Expression*. *Acute Stress Disorder* atau singkatannya ASD merupakan tempoh masa yang singkat bagi perkembangan gejala iaitu dalam tempoh tiga hari sehingga satu bulan bermula selepas pengalaman traumatik.³⁰⁹ *Chronic* pula adalah tempoh masa yang panjang bagi perkembangan gejala iaitu lebih daripada tempoh satu bulan bermula selepas pengalaman traumatik. *Delayed Expression* pula suatu keadaan gejala muncul dan berkembang lewat iaitu bermula sekurang-kurangnya enam bulan selepas pengalaman traumatik.³¹⁰

PTSD dianggap gangguan mental yang paling utama kesan daripada gangguan kemurungan. Pengidap psikopatologi ini menekan aspek keselamatan dirinya secara keterlaluan apabila berinteraksi dengan manusia dan persekitaran sekeliling.³¹¹ Kebiasaannya, orang yang mengalami PTSD akan mempunyai sekurang-kurangnya satu masalah mental yang lain.³¹²

Keadaan orang yang mengalami PTSD sukar dijangka dan difahami.³¹³ Semasa peristiwa traumatik, apa yang ada di minda orang yang mengalaminya adalah bahaya yang besar dalam kehidupan mereka sendiri serta tidak mempunyai kawalan ke atas apa yang

³⁰⁹ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, ed. 5 (DSM-5) (Arlington: American Psychiatric Publishing, 2013), 281.

³¹⁰ *Ibid.*, 274.

³¹¹ Dan J. Stein, Matthew Friedman, Carlos Blanco, *Post-traumatic Stress Disorder* (United Kingdom: John Wiley & Sons Publication, 2011), 1.

³¹² Adam Cash, *Wiley Concise Guides to Mental Health: Posttraumatic Stress Disorder* (Hoboken: John Wiley & Sons, 2006).

³¹³ Glenn R. Schiraldi, *The Post-Traumatic Stress Disorder Sourcebook: A Guide to Healing, Recovery and Growth*, ed. 2 (New York: Mc Graw Hill, 2009), 3.

berlaku. Mereka berasa takut, marah bercampur keliru serta mengalami gejala-gejala trauma yang lain.

Gangguan PTSD ini boleh berlaku kepada sesiapa sahaja tanpa melihat kepada usia, jantina, atau kaum seseorang. PTSD boleh berlaku pada setiap usia namun yang paling ketara adalah dalam kalangan dewasa muda.³¹⁴ Begitu juga dengan jantina, jumlah bilangan mangsa PTSD daripada jantina perempuan adalah lebih dua kali ganda berbanding jumlah bilangan lelaki. Berdasarkan rekod, kekerapan tersebut adalah kerana perempuan terdedah untuk menjadi mangsa serangan atau pemerkosaan selain faktor lain seperti penceraian, masalah ekonomi atau sebagainya.³¹⁵

Oleh itu dapat disimpulkan bahawa PTSD merupakan sejenis gangguan kecemasan umum yang lahir dan terus berkembang hasil daripada pengalaman situasi yang sukar iaitu peristiwa yang melibatkan perkara yang menakutkan, merbahaya dan mengancam nyawa kepada individu dan masyarakat sekitar sama ada dalam bentuk fizikal atau mental. Ia merupakan kecelaruan emosi berpanjangan yang terjadi akibat daripada mendepani sesuatu pengalaman trauma di dalam kehidupan sehingga mengganggu mengganggu kehidupan individu.

3.3 Faktor Berlaku *Post-Traumatic Stress Disorder*

Secara asasnya, faktor berlakunya PTSD dapat dibahagi kepada dua. Pertamanya, emosi iaitu faktor yang bersifat dalaman seperti sangkaan buruk, tindakan yang tidak sesuai ketika

³¹⁴ Benjamin James Sadock and Virginia Alcott Sadock, *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences / Clinical Psychiatry*, 10th ed. (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2007).

³¹⁵ H. Javidi, M. Yadollahie, *Post-traumatic Stress Disorder*, 4. Lihat juga Naomi Breslau, "The Epidemiology of Trauma, PTSD, and Other Posttrauma Disorders," *SAGE Journals, Trauma, Violence, & Abuse* 10, No. 3 (Julai 2009), 198-210.

menghadapi peristiwa traumatik, dan berkembangnya *Acute Stress Disorder*.³¹⁶ Keduanya ialah persekitaran iaitu faktor yang bersifat luaran seperti terdedah kepada ingatan menyakitkan secara berulang, berlaku peristiwa yang buruk, kerugian kewangan atau lain-lain yang berkaitan dengan trauma.³¹⁷

Faktor persekitaran berlaku apabila seseorang individu menghadapi situasi yang menyebabkan tekanan trauma melampau yang tidak dijangka. Peristiwa traumatik yang biasanya menyebabkan PTSD adalah seperti peperangan, serangan peribadi (contohnya, serangan seksual dan serangan fizikal), menjadi tebusan atau mangsa culik atau tawanan perang, penderaan, serangan pengganas, atau kemalangan kereta yang teruk. Gangguan ini juga boleh berlaku selepas bencana alam seperti puting beliung, taufan, banjir, dan gempa bumi.³¹⁸ Berdasarkan kajian berkenaan hubungan PTSD dan faktor persekitaran yang menjadi pencetusnya, semakin besar ketegangan yang lahir daripada sesuatu peristiwa traumatik maka semakin besar risiko mengalami PTSD.³¹⁹

Daripada sekian banyak peristiwa traumatik yang menjadi faktor berlakunya PTSD, ia dapat dibahagikan kepada tiga iaitu, i) daripada manusia dengan sengaja (*intentional human*) seperti pergaduhan, peperangan dan penyalahgunaan sama ada melibatkan seksual, fizikal atau emosi. ii) daripada manusia dengan tidak sengaja (*unintentional human*) seperti kemalangan, kebakaran dan letupan. iii) daripada bencana alam (*natural disaster*) seperti gempa bumi, banjir, puting-beliung, diserang binatang dan lain lain.³²⁰ Menurut David

³¹⁶ Gangguan *Acute Stress Disorder* hanya berlaku kurang daripada tempoh masa sebulan. Jika tidak dikawal, ia akan berkembang menjadi PTSD. Lihat, American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, 276.

³¹⁷ *Ibid.*, 278.

³¹⁸ Cheryl A. Roberts, *Coping with Post-Traumatic Stress Disorder: A Guide for Families* (North Carolina: McFarland & Company Publishers, 2003), 6 dan 16.

³¹⁹ Rachel Yehuda, *Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder* (American Psychiatric Association Publishing, 1999), 6.

³²⁰ Glenn R. Schiraldi, *The Post-Traumatic Stress Disorder Sourcebook*, 5.

Kinchin, bencana sama ada berlaku secara semula jadi atau hasil daripada tangan manusia merupakan faktor terbesar yang menyebabkan berlakunya PTSD secara kelompok dalam sesuatu komuniti masyarakat.³²¹

Setiap peristiwa traumatik tersebut mestilah mengandungi empat elemen sehingga mencetuskan PTSD. Pertama, berlaku peristiwa traumatik sama ada besar atau kecil. Kedua, memberi ancaman kepada kehidupan sama ada pada diri sendiri atau orang lain. Ketiga, ia berlaku tanpa diduga dan keempat, kejadian tersebut melahirkan perasaan takut dan tidak berdaya dalam diri orang yang terlibat.³²²

Banyak kajian menunjukkan bahawa pesakit PTSD bukan hanya terdiri daripada individu yang mengalami atau berhadapan dengan peristiwa traumatik secara langsung, malah merangkumi juga mereka yang mengalaminya secara tidak langsung. Dengan kata lain, individu yang tidak mengalami peristiwa traumatik secara fizikal atau hanya sekadar mendengar berkenaan peristiwa traumatik juga berpotensi mengalami PTSD.³²³

Malah, individu yang bekerja merawat pesakit PTSD turut menerima kesan negatif tersebut. Gejala yang wujud pada mereka adalah sama seperti gejala-gejala pesakit PTSD. Kesan ini lahir kerana perhatian dan simpati yang diberikan kepada pesakit disertai galakan yang kuat untuk menolong meringankan penderitaan pesakit. Keadaan ini didefinisikan sebagai *Secondary Traumatic Stress* (STS) yang merujuk kepada penderitaan emosi kerana penderitaan emosi orang lain.³²⁴

³²¹ David Kinchin, *Post Traumatic Stress Disorder: The Invisible Injury* (United Kindom: Oxfordshire, 2004), 2.

³²² Mark Goulston, *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies* (Hoboken: Wiley Publishing, 2007), 22.

³²³ Charles R. Figley, *Compassion Fatigue: Coping With Secondary Traumatic Stress Disorder* (New York: Taylor and Francis, 2013), 5.

³²⁴ *Ibid.*, 5 dan 21.

3.4 Gejala dan Kesan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Dalam proses rawatan PTSD, adalah sangat penting untuk mengetahui tanda-tanda dan gejala-gejalanya. Petanda asas dan gejala bagi PTSD pertama kali secara rasmi dikenalpasti bermula pada tahun 1980 seperti yang wujud di dalam DSM-III. Setelah itu banyak kajian dan penerokaan dilakukan terhadapnya sehingga berlakunya sedikit perkembangan terhadap kriteria bagi mendiagnosis PTSD di dalam DSM-IV dan DSM-V pada tahun 2013.³²⁵ Pada peringkat awal tersebut, gejala-gejala ini disebut sebagai *nostalgia*, *shell shock* atau *war neurosis*.³²⁶

Bagi ahli psikologi, PTSD boleh dianggap gangguan kejiwaan yang sangat berat kerana gangguan tersebut berlaku secara acap kali sehingga merubah corak kehidupan. Secara umumnya, gejala PTSD dapat dikenalpasti daripada tiga ciri utama iaitu:³²⁷

1. *Reexperiencing* (imbauan kembali). Pesakit sering kali diserang ingatan berkenaan kejadian trauma yang berlaku sehingga mengganggu jiwa pesakit. Kebiasaannya ia muncul secara imbasan kembali atau di dalam mimpi.³²⁸ Kebiasaannya keadaan ini muncul ketika penderita sedang melamun atau melihat suasana yang mirip dengan pengalaman traumatiknya.
2. *Avoidance* (pengelakan). Pesakit sentiasa bersungguh untuk mengelak dan menghindari daripada apa sahaja situasi yang berkaitan dengan peristiwa trauma

³²⁵ Committee on Gulf War and Health: Physiologic, Psychologic, and Psychosocial Effects of Deployment-Related Stress, Institute of Medicine of The National Academic, *Posttraumatic Stress Disorder: Diagnosis and Assessment* (Washington: National Academies Press, 2006), 2.

³²⁶ Cheryl A. Roberts, *Coping with Post-Traumatic Stress Disorder: A Guide for Families* (North Carolina: McFarland & Company Publishers, 2003), 16.

³²⁷ Committee on Gulf War and Health, *Posttraumatic Stress Disorder: Diagnosis and Assessment*, 2 dan 8. Lihat juga James W. Hopper et al., "Neural Correlates of Reexperiencing, Avoidance, and Dissociation in PTSD: Symptom Dimensions and Emotion Dysregulation in Responses to Script-Driven Trauma Imagery," *Journal of Traumatic Stress* 20, No. 5 (October 2007), 713-725.

³²⁸ Kajian membuktikan bahawa mimpi ngeri dan gangguan tidur merupakan gangguan asas bagi PTSD malah ia meningkatkan gejala-gejala lain. Lihat Gosia Lipinska, David Baldwin dan Kevin Thomas, "Pharmacology for Sleep Disturbance in PTSD," *Human Psychopharmacol* 31, no. 2 (Mac 2016), 156-163.

dan ingatan yang membawanya. Individu tersebut dengan bersungguh tidak mahu mengingati apa sahaja perkara yang terkait dengan trauma. Misalnya, seseorang yang mengalami PTSD berpunca daripada kemalangan jalan raya, dia dengan sedaya upaya cuba mengelak untuk menaiki kenderaan atau cuba tidak pergi ke kawasan kemalangan.

3. *Hyperarousal* (keresahan atau kewaspadaan berlebihan). Keadaan pesakit yang berada dalam keresahan melampau dan mudah terkejut serta keterlaluhan di dalam mewaspadaikan apa sahaja. Apabila terdapat sebarang perkara yang terkait dengan pengalaman trauma yang dilalui, ia akan menimbulkan keresahan dan kegelisahan yang melampau, tersentuh, cepat marah dan sukar untuk tidur. Malah terkadang membawa kepada kemurungan.

Kehadiran tiga ciri utama tersebut mestilah didahului dengan *exposure* iaitu pendedahan seseorang individu terhadap trauma sama ada mengalami sendiri atau sekadar menyaksikan kejadian trauma tersebut. Ciri tersebut juga hendaklah berlarutan dalam tempoh masa yang lama sekurang-sekurangnya satu bulan sehingga menjejaskan peranan individu tersebut seperti pekerjaan, tugas harian dan tanggungjawab terhadap keluarga.³²⁹

Ciri atau tanda tersebut dapat dilihat jelas kepada sebahagian pesakit, sebahagiannya lagi perlu melalui proses diagnosis. Bagi mendiagnosis pesakit PTSD, pesakit diminta untuk menjawab beberapa soalan mengenai gejala-gejala yang dikemukakan oleh doktor atau pakar psikologi.³³⁰ Pesakit yang didiagnosis tidak memerlukan kepada keseluruhan gejala tersebut, ia cuma hanya memerlukan beberapa tanda dari pelbagai jenis gejala PTSD. Malah, amat jarang pesakit mengalami rangkuman

³²⁹ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, 274.

³³⁰ Soalan-soalan mengenai gejala dibincangkan pada bahagian 3.5 iaitu Kriteria Diagnosis *Post-Traumatic Stress Disorder* bermula muka surat 105 hingga 108.

semua gejala sekali gus. Soalan berkenaan gejala PTSD ini sangat penting kerana kebiasaannya setiap pesakit akan menjalani rawatan yang berbeza berdasarkan kepada gejala, reaksi awal pesakit dalam mendepani peristiwa traumatik, tingkatan keparahan gangguan kepada pesakit serta tempoh masa kesakitan.³³¹

Gejala PTSD yang muncul boleh mengganggu kehidupan normal pesakit sehingga sukar untuk meneruskan aktiviti harian.³³² Apa yang lebih kritikal, PTSD mendorong seseorang untuk membunuh diri sendiri.³³³ PTSD memberi kesan kepada keadaan diri, psikologi, perkembangan dan hubungan individu. Apabila ia tidak diatasi dengan betul ia akan memberi impak dengan kemunculan gangguan dalam pelbagai aspek yang merangkumi fizikal, kognitif, emosi, perilaku, sosial dan spiritual.³³⁴ Apa yang lebih teruk, keadaan ini boleh berlarutan sehingga beberapa minggu, bulan bahkan bertahun.³³⁵

Aspek fizikal seperti sakit kepala, susah bernafas, susah tidur, hilang selera makan, panik, badan lesu. Aspek kognitif seperti mengelamun, sering terlupa, dibayangi peristiwa traumatik, tidak fokus, kebingungan. Aspek emosi seperti murung, marah, mimpi buruk, rasa bersalah, rendah diri, sedih berlarutan.³³⁶ Aspek perilaku seperti termenung, aktiviti fizikal menurun, diri tidak terurus sulit tidur, kehilangan selera makan, sering menangis, mudah marah, ingin bunuh diri, rasa malu berlebihan. Aspek sosial seperti bersikap agresif,

³³¹ Schell, Terry L., Marshall, Grant N. dan Jaycox, Lisa H., "All Symptoms Are Not Created Equal: The Prominent Role of Hyperarousal in the Natural Course of Posttraumatic Psychological Distress," *Journal of Abnormal Psychology* 113, no. 2 (Mei 2004) 189-197.

³³² H. Javidi, M. Yadollahie, *Post-traumatic Stress Disorder*, 3.

³³³ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, 278.

³³⁴ Untuk lebih terperinci berkenaan kesan-kesan PTSD ini boleh lihat Glenn R. Schiraldi, *The Post-Traumatic Stress Disorder Sourcebook*, 7-12. Lihat juga David Kinchin, *Post Traumatic Stress Disorder: The Invisible Injury*, 44-55. Mark Goulston, *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies*, 25. Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford, Jeannine Davies, *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder* (California: Greenwood ABC-CLIO, LLC, 2017), 7.

³³⁵ Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford, Jeannine Davies, *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder*, 7.

³³⁶ Kebiasaannya respon emosi adalah secara berurutan iaitu bermula dengan ketakutan kemudian diikuti perasaan hairan kemudiannya kemarahan, dan akhirnya timbul rasa bersalah. Lihat Glynis M. Breakwell, *Mengatasi Perilaku Agresif*, terj. Bernadus Hidayat, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 115.

suka menyendiri, bersangka buruk dengan orang lain, menyalahkan orang lain. Aspek spiritual seperti putus asa, hilang harapan, menyalahkan Tuhan, berhenti ibadah, tidak berdaya, meragukan keyakinan.³³⁷

3.5 Kriteria Diagnosis *Post-Traumatic Stress Disorder*

Berbeza dengan *Acute Stress Disorder*, PTSD tidak boleh didiagnosis melainkan sekurang-nya sebulan selepas kejadian peristiwa trauma.³³⁸ Pesakit yang mempunyai gejala yang ringan atau tidak lebih daripada tempoh satu bulan, secara umumnya akan disaran oleh doktor atau pakar psikologi untuk menunggu sambil mengawasi perkembangan kondisi pesakit untuk beberapa tempoh masa tertentu. Jika gejala tersebut semakin berkurang, kemungkinan besar pesakit tidak memerlukan rawatan yang khusus. Berbeza dengan pesakit yang semakin membarah dan bertambah gejalanya. Pesakit memerlukan rawatan yang lebih lanjut.

Kaedah mendiagnosis PTSD atau apa sahaja kecederaan yang melibatkan mental perlu dirujuk kepada *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder* atau singkatannya DSM yang diterbitkan oleh *American Psychiatric Association* (APA). DSM merupakan klasifikasi standard gangguan mental yang digunakan oleh profesional kesihatan mental di Amerika Syarikat. Ia dikenali sebagai *The Bible of Modern American Psychiatry* kerana merupakan rujukan utama di dalam kajian psikologi yang melibatkan gangguan mental walaupun tiada langsung unsur dogmatik di dalamnya.³³⁹ Kriteria

³³⁷ Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford, Jeannine Davies, *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder*, 7.

³³⁸ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, 288.

³³⁹ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, xli. Lihat juga, Mark Goulston, *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies*, 11 dan Robert N. McLay, *At War with PTSD*:

diagnosis bagi PTSD berdasarkan DSM-V adalah berdasarkan kriteria-kriteria seperti berikut:³⁴⁰

Kriteria A: Terdedah kepada situasi trauma dalam satu atau lebih daripada cara yang berikut:

1. Mengalami peristiwa traumatik secara langsung.
2. Menyaksikan secara peribadi peristiwa traumatik yang berlaku kepada orang lain.
3. Mengetahui bahawa peristiwa traumatik berlaku kepada ahli keluarga yang rapat atau kawan rapat.
4. Mengalami pengalaman traumatik secara berulang atau secara melampau.³⁴¹

Kriteria B: Selepas peristiwa traumatik berlalu, kehadiran satu atau lebih daripada tanda-tanda pencerobohan berikut yang berkaitan dengan peristiwa traumatik:

1. Gangguan ingatan peristiwa traumatik yang berulang tanpa keinginan.
2. Mengalami mimpi ngeri atau menyedihkan secara berulang yang berkaitan dengan peristiwa traumatik.³⁴²

Battling Post Traumatic Stress Disorder with Virtual Reality (Maryland: Johns Hopkins University Press, 2012).

³⁴⁰ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, 271-272. Tempoh gangguan daripada kriteria B, C, D dan E adalah lebih daripada 1 bulan. Gangguan-gangguan tersebut tidak boleh dikaitkan dengan kesan fisiologi bahan (contohnya, ubat-ubatan, alkohol) atau masalah kesihatan yang lain. Kriteria diagnosis ini adalah hanya untuk orang dewasa, remaja dan kanak-kanak yang berumur lebih 6 tahun.

³⁴¹ Kriteria A4 ini tidak terpakai kepada pengalaman melalui media elektronik, televisyen, filem, atau gambar, kecuali pendedahan ini adalah berkaitan dengan kerja. Contohnya, pegawai polis buat pertama kali berulang-ulang terdedah kepada butir-butir penderaan kanak-kanak.

³⁴² Bagi kanak-kanak, mungkin mengalami mimpi ngeri perkara yang tidak dikenali.

3. Reaksi imbasan seperti individu berasa atau bertindak seolah-olah peristiwa traumatik telah berulang (dalam masa sama, tidak sedar keadaan sekeliling).
4. Tekanan psikologi berpanjangan yang mendedahkan kepada isyarat dalaman atau luaran yang melambangkan atau menyerupai satu aspek peristiwa traumatik.
5. Reaksi fisiologi yang memberi isyarat dalaman atau luaran yang menyerupai satu aspek peristiwa traumatik.

Kriteria C: Bermula selepas peristiwa traumatik, pesakit berterusan mengelak perkara yang dikaitkan dengan peristiwa tersebut sama ada mempunyai salah satu atau kedua-dua daripada yang berikut:

1. Mengelak atau berusaha untuk mengelak kenangan, pemikiran, atau perasaan tentang atau berkait rapat dengan peristiwa traumatik.
2. Mengelak atau berusaha untuk mengelak peringatan luaran (orang, tempat, perbualan, aktiviti, objek, keadaan) yang membangkitkan kenangan menyedihkan, pemikiran atau perasaan mengenai atau berkait rapat dengan peristiwa traumatik.

Kriteria D: Perubahan negatif dalam kognitif dan perasaan yang berkaitan dengan peristiwa traumatik, bermula atau semakin teruk selepas peristiwa traumatik berlaku. Mempunyai dua atau lebih ciri-ciri yang berikut:

1. Tidak berupaya untuk mengingati satu aspek penting dalam peristiwa traumatik.³⁴³

³⁴³ Kebiasaannya adalah disebabkan *amnesia* iaitu kehilangan daya ingatan dan bukan faktor-faktor lain seperti kecederaan kepala, alkohol, atau ubat-ubatan).

2. Kepercayaan negatif yang berterusan dan diperbesar-besarkan tentang diri sendiri, orang lain atau dunia.³⁴⁴
3. Keadaan kognitif yang berterusan berfikir mengenai sebab atau akibat peristiwa trauma yang membawa individu untuk menyalahkan dirinya sendiri atau orang lain.
4. Emosi sentiasa berterusan dalam keadaan negatif seperti takut, seram, marah, rasa bersalah, atau malu.
5. Pengurangan penglibatan diri dalam aktiviti yang sangat ketara.
6. Perasaan terasing atau kerenggangan daripada orang lain.
7. Ketidakupayaan yang berterusan untuk mengalami emosi positif.³⁴⁵

Kriteria E: Perubahan dalam rangsangan dan kereaktifan yang berkaitan dengan peristiwa traumatik, bermula atau semakin teruk selepas peristiwa traumatik berlaku, seperti yang dibuktikan oleh dua (atau lebih) daripada yang berikut:

1. Tingkah laku yang tidak menyenangkan dan mudah marah (walaupun dengan sedikit atau tanpa provokasi).
2. Tindakan melulu atau merosakkan tingkah laku diri.
3. Keterlaluan dalam berwaspada.
4. Ketakutan yang melampau.
5. Mengalami masalah dalam memberi tumpuan.
6. Gangguan ketika tidur.

³⁴⁴ Contohnya, seperti pesakit berkata-kata, “saya tidak baik”, “tiada siapa yang boleh dipercayai”, “dunia adalah berbahaya”).

³⁴⁵ Contohnya, tidak boleh mengalami kebahagiaan, kepuasan, atau perasaan kasih sayang.

3.6 Rawatan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Walaupun PTSD yang merupakan ancaman besar dalam kehidupan dan dilihat sukar untuk diubati, namun terdapat beberapa bentuk rawatan yang dianggap berkesan untuk menanganinya. Malah, sejak PTSD mula diperkenalkan disehingga kini, para pakar kesihatan sentiasa mengkaji kaedah bagi merawat pesakit psikopatologi ini. Sejak itu juga, pelbagai bentuk rawatan pernah dicadangkan untuk diamalkan kepada psakit PTSD. Rawatan-rawatan tersebut menelan kos yang sangat tinggi. Berdasarkan laporan dari tahun 2000 ke 2012 di Amerika, rawatan bagi masalah gangguan trauma menelan kos kedua tertinggi berbanding kos rawatan penyakit lain. Bagi tahun 2012 sahaja, kos rawatan bagi masalah gangguan trauma mencecah USD 93 juta.³⁴⁶

Jika PSTD tidak ditangani dengan benar, maka ia akan mempengaruhi keperibadian seseorang. Pesakit PTSD yang tidak mendapat rawatan boleh menyebabkan pendedahan pesakit kepada kemurungan yang berterusan akibat daripada menebalnya perasaan takut yang melampau dan hilang kepercayaan pada diri sendiri. U.S. Department of Veterans Affairs merekodkan bahawa ramai daripada pesakit PTSD mengambil jalan mudah bagi mengatasi masalah tidur dan menghilangkan kerisauan dalam diri dengan melakukan perkara yang tidak sihat melalui pengambilan alkohol atau dadah seperti ubat tidur.³⁴⁷

Rawatan terhadap PTSD amat penting kerana ia merangkumi penerapan kaedah pengawalan gejala yang timbul seterusnya melahirkan keyakinan pada diri semula. Jenis rawatan bergantung kepada keseriusan penyakit yang dialami. Tindak balas terhadap peristiwa traumatik berubah-ubah dan berbeza antara pesakit. Sehubungan itu, usaha bagi

³⁴⁶ Julian D Ford et al., *Posttraumatic Stress Disorder: Scientific and Professional Dimensions*, 1-2.

³⁴⁷ "PTSD and Problems with Alcohol Use" laman sesawang U.S. Department of Veterans Affairs, dicapai 15 Mac 2017, <http://www.ptsd.va.gov/public/problems/ptsd-alcohol-use.asp>.

mengembangkan strategi kepelbagaian rawatan bagi mengelola gejala PTSD amatlah penting. Terdapat dua rawatan utama bagi PTSD iaitu ubat-ubatan dan psikoterapi.

3.6.1 Rawatan Ubat-Ubatan

Pada awal 90-an, wujudnya kesedaran mengenai peranan terapi ubat-ubatan bagi PTSD. Walaupun ketika itu penggunaannya masih lagi terhad, kaedah farmakoterapi ini sering digunakan setelah beberapa kajian menunjukkan keberkesanan untuk menangani tekanan dan kemurungan serta menstabilkan emosi.³⁴⁸ Terdapat beberapa ubat-ubatan yang boleh membantu pesakit PTSD untuk kembali pulih. Antaranya ialah:³⁴⁹

1. Antidepressants

- a. Tricyclic Antidepressants (TCAs)³⁵⁰
- b. Monoamine Oxidase Inhibitors (MAOIs)
- c. Serotonin Re-Uptake Inhibitors (SSRIs)³⁵¹

2. Antianxiety

- a. Lorazepam (Ativan)
- b. Alprazolam (Xanax)

3. Hypnotics (Sleeping Tablets)

³⁴⁸ Jonathan Davidson, "Drug Therapy of Post-Traumatic Stress Disorder," *The British Journal of Psychiatry* 160, no. 3 (1992), 309-314. Gu, Wenjie; Wang, Chao; Li, Zuofeng, "Pharmacotherapies for Posttraumatic Stress Disorder: A Meta-Analysis," *Journal of Nervous & Mental Disease* 204 no. 5 (May 2016), 331-338.

³⁴⁹ Untuk maklumat lanjut berkenaan jenis ubat-ubatan ini boleh rujuk David Kinchin, *Post Traumatic Stress Disorder: The Invisible Injury*, 114-121. Lihat juga, Monica Cyr dan Merry Kathleen Farrar, "Treatment for Posttraumatic Stress Disorder," *The Annals of Pharmacotherapy* 34, (March 2000), 366-376.

³⁵⁰ Untuk lebih berkesan, ia diambil sebelum tidur dengan dos yang sedikit peringkat awal dan penambahan dos selepas selang dua hingga empat minggu. Lihat Nelson Murray Gantz, *Manual of Clinical Problems in Infectious Disease* (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2006), 216.

³⁵¹ Berdasarkan kajian, *Serotonin re-uptake inhibitors* (SSRIs) merupakan ubat yang paling meyakinkan bagi PTSD berbanding ubatan lain. Lihat Dan Stein, Jonathan Ipser, Soraya Seedat, *Pharmacotherapy for Post Traumatic Stress Disorder (PTSD)* (United Kingdom: Wiley & Sons, 2009), 2.

4. *Beta-adrenoceptor Blockers (Beta-Blockers)*

5. *Analgesics (Painkiller)*

Ubat *Antianxiety* seperti *Lorazepam (Ativan)*, *Alprazolam (Xanax)* berperanan menangani keresahan dan serangan panik. Namun ubat jenis ini hanya diberi dalam tempoh masa yang singkat sahaja kerana ia penyebab kepada ketagihan kepada pesakit. Manakala ubat *antidepressant* yang turut berperanan menangani kemurungan boleh diberi dalam tempoh masa yang lama kerana ia tidak menimbulkan ketagihan. Terdapat ubat-ubatan lain yang telah digunakan dengan beberapa kejayaan. Pesakit diminta untuk berbincang dengan doktor mengenai ubat-ubatan yang sesuai untuk digunakan.

Menurut Monica Cyr, psikoterapi kebiasaanya hanya digunakan bagi mengurangkan gejala *avoidance*, ia perlu dilengkapi dengan farmakoterapi. Bagi pesakit yang mengalami gangguan kognitif yang kuat, ia amat memerlukan pendekatan ubat-ubatan.³⁵²

3.6.2 Rawatan Psikoterapi

Secara umumnya, psikoterapi seperti namanya merupakan rawatan sakit jiwa atau gangguan mental dengan menggunakan kaedah psikologi.³⁵³ Psikoterapi didefinisikan sebagai suatu terapi yang bermatlamatkan bantuan kepada pesakit dalam proses menyelesaikan masalah psikologi mereka yang kerap muncul dalam bentuk pemikiran, emosi dan kelakuan.³⁵⁴

³⁵² Monica Cyr and Merry Kathleen Farrar, *Treatment for Posttraumatic Stress Disorder*, 366-376.

³⁵³ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1237, entri “psikoterapi.”

³⁵⁴ Scharf, R. Sharf, *Theories of Psychotherapy and Counseling: Concepts and Cases*, ed. 5 (Belmont, CA: Cengage Learning, 2010), 4.

Dengan kata lain psikoterapi merupakan satu metode bagi merawat masalah tertentu yang melibatkan jiwa dan emosi. Rawatan ini membantu pesakit bagi mengenali masalah mereka, memahami perasaan mereka, menerima kelebihan dan kelemahan mereka. Perawat juga berperanan menjadikan pesakit berfikir positif terhadap diri sendiri serta masalah yang menimpa. Rawatan ini juga memerlukan komunikasi sama ada secara lisan atau tidak antara perawat dan pesakit.

Secara umum pada kebiasaannya, beberapa sesi awal akan tertumpu kepada jalinan hubungan dan kepercayaan antara perawat dengan pesakit supaya wujud keselesaan semasa proses rawatan. Kemudian perawat akan melihat dan menilai beberapa aspek pada diri pesakit seperti tahap keparahan tekanan dan kegelisahan pesakit serta punca utama ia berlaku. Perawat juga cuba untuk mendapatkan jawapan berkenaan langkah peribadi pesakit dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi di samping menilai ciri peribadi yang wujud daripada pesakit.

Perawat kemudiannya akan membimbing pesakit bagi menentukan jenis gangguan dan faktornya. Kemudian beralih kepada proses menyelesaikan gangguan tersebut dengan membuatkan pesakit sentiasa mencari perilaku, emosi dan perasaan yang lain sehingga ia mendorong kepada keadaan yang lebih positif. Pada kebiasaannya, kemajuan tersebut akan mula disedari dan dirasakan oleh pesakit sewaktu sesi keenam atau ketujuh.

Berdasarkan penelitian penulis, terdapat banyak kaedah psikoterapi yang telah dikemukakan sehingga wujud kepelbagaian kaedah rawatan psikoterapi. Dari pelbagai kaedah ini, ia terus berkembang menjadi lebih banyak jenis psikoterapi yang wujud kini. Semua jenis psikoterapi mempunyai kelebihan dan kekurangan yang tersendiri namun ia harus diselaras dan disesuaikan mengikut keadaan pesakit. Kaedah-kaedah ini dipilih

bergantung kepada keperluan pesakit dan penelitian perawat.³⁵⁵ Di sini penulis akan mengemukakan beberapa kaedah rawatan psikologi yang diaplikasikan bagi merawat PTSD dengan membahagikan kepada dua, rawatan psikoterapi utama iaitu *Cognitive-Behavioral Therapy* dan rawatan terapi alternatif yang terdiri daripada rawatan (i) *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT), (ii) *Eye Movement Desensitization Reprocessing* (EMDR), (iii) *Psychodynamic Psychotherapy*, (iv) *Drama Therapy* (v) *Psychosocial*, (vi) *Group Therapy*, (vii) *Family Therapy* dan (viii) *Play Therapy*.

3.6.2.1 Rawatan Psikoterapi Utama

Penulis meletakkan *Cognitive-Behavioral Therapy* sebagai rawatan psikoterapi utama kerana ia dilihat paling berkesan dalam merawat PTSD berbanding kaedah rawatan psikoterapi yang lain.

i- *Cognitive-Behavioral Therapy* (CBT)³⁵⁶

Selepas mengalami peristiwa traumatik, pesakit PTSD mungkin menyalahkan diri sendiri untuk perkara yang diri tidak mampu ubah. Sebagai contoh, seorang askar mungkin merasa bersalah mengenai keputusannya melibatkan diri dengan perang. Terapi kognitif membantu pesakit memahami bahawa peristiwa traumatik yang dilalui adalah bukan salah diri sendiri.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ CBT mula diperkatakan pada awal tahun 60-an. Ia merupakan gabungan antara tiga pendekatan terhadap manusia iaitu biomedik, intrapsikik dan lingkungan. Pendekatan ini dimodifikasi sehingga lahir banyak model terapi lain seperti *Rational Emotive Therapy*, *Cognitive Therapy*, *Stress Inoculation Training*, *Personal Science*, *Self Control Therapy* dan *Structural Psychotherapy*. Lihat, Singgih D. Gunarsa, *Konseling Dan Psikoterapi* (Jakarta: Gunung Mulia, 2007), 228-230.

CBT merupakan sejenis psikoterapi yang menggabungkan antara *behavior analysis* dan *cognitive therapy*.³⁵⁷ Kaedah CBT merupakan kaedah yang lebih berstruktur berbanding kaedah-kaedah terapi yang lain kerana mempraktikkan aktiviti yang spesifik dan penekanan terhadap tingkah laku yang baharu.³⁵⁸ Ia mengenai hubungan antara kepercayaan dan emosi dengan maksud perubahan emosi mengenai sesuatu situasi atau pengalaman adalah bergantung kepada apa yang difikirkan. Satu lagi aspek ialah kepercayaan terhadap situasi.³⁵⁹ Secara mudahnya, ia merupakan gabungan antara proses, emosi dan tingkah laku.³⁶⁰

CBT menekankan kepada tiga perkara penting iaitu: 1) aktiviti kognitif mempengaruhi tingkah laku, 2) aktiviti kognitif dapat dipantau dan diubah-ubah, dan 3) perubahan tingkah laku yang dikehendaki dapat dilakukan melalui perubahan kognitif.³⁶¹

Corak berfikir dan keyakinan seseorang individu sangat mempengaruhi kelakuan, emosi dan perasaan. Terapi ini menumpukan kepada proses mengubah corak berfikir seseorang dalam menanggapi dan menilai perasaan, fikiran, perilaku dan situasi tidak sihat yang merupakan respon terhadap trauma.³⁶² Keadaan seseorang masih dalam ketakutan bukanlah bermaksud dia masih dalam situasi bahaya. Untuk itu, amat penting bagi perawat untuk mengetahui corak berfikir dan keyakinan pesakit.

Perawat akan mengenalpasti fikiran pesakit yang tidak rasional dan membuktikan bahawa fikiran tersebut tidak rasional kemudian mengguna pakai fikiran yang lebih

³⁵⁷ Claudia Zayfert, Carolyn Black Becker, *Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD: A Case Formulation Approach* (New York: Guilford Press, 2007), 2.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Hazel E. Nelson, *Cognitive Behavioural Therapy with Schizophrenia: A Practice Manual* (United Kingdom: Nelson Thornes, 2001), 1.

³⁶⁰ Ruby Lauderdale-Akhigbe, *Combining Biblical Perspectives and Cognitive Behavioral Therapy in the Treatment of Anxiety, Depression and Low Self-Esteem* (Pennsylvania: Dorrance Publishing, 2010), 1.

³⁶¹ Singgih D. Gunarsa, *Konseling Dan Psikoterapi*, 228.

³⁶² Claudia Zayfert, Carolyn Black Becker, *Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD*, 3.

rasional dan realistik bagi membantu memperoleh emosi yang lebih baik. Terapi ini mendorong pesakit memahami bahawa perubahan pada tingkah laku akan mempengaruhi perasaan seterusnya merangsang pesakit untuk melakukan aktiviti yang boleh memperkukuhkan hubungan sosial.³⁶³

Melalui pelbagai teknik yang dikemukakan melalui terapi ini, ia merupakan gandingan usaha antara perawat dan pesakit cuba mengubah corak berfikir pesakit supaya ia menjadi lebih bersesuaian sehingga pesakit dapat mengawal masalah yang wujud pada kelakuan, emosi dan perasaannya.

Melalui kaedah ini, perawat akan membantu pesakit memahami dan mengubah cara berfikir tentang trauma. Pesakit akan belajar untuk mengenal pasti pemikiran tentang keadaan sekeliling dan diri sendiri yang membuat pesakit berasa takut atau kecewa. Kemudian, pesakit akan belajar untuk menggantikan pemikiran ini dengan pemikiran yang lebih rasional selain cara-cara untuk mengatasi perasaan marah, rasa bersalah, dan ketakutan. Rawatan CBT bagi PTSD bukan sahaja berkesan untuk orang dewasa, malah turut berkesan bagi kanak-kanak.³⁶⁴ Secara ringkasnya, CBT menekan beberapa ciri pentingnya iaitu:³⁶⁵

- i. Terapi ini melibatkan proses perubahan sistem kepercayaan dan keyakinan (fikiran) pesakit.
- ii. Perawat perlu mahir untuk membezakan antara fikiran yang tidak sihat dan tidak rasional dengan fikiran yang baik dan rasional.

³⁶³ Ruby Lauderdale-Akhigbe, *Combining Biblical Perspectives and Cognitive Behavioral Therapy in the Treatment of Anxiety, Depression and Low Self-Esteem* (Pennsylvania: Dorrance Publishing, 2010), 3.

³⁶⁴ Patrick Smith, et al, "Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD in Children and Adolescents: A Preliminary Randomized Controlled Trial," *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 46, no. 8 (August 2007), 1051-1061.

³⁶⁵ Ruby Lauderdale-Akhigbe, *Combining Biblical Perspectives and Cognitive Behavioral Therapy*, 2.

Ia mempunyai empat bahagian utama: *education* (pendidikan), *breathing training* (latihan pernafasan), *live exposure* (pendedahan secara langsung) dan *imaginal exposure* (pendedahan imaginasi). Perawat akan bermula dengan memberikan pesakit gambaran keseluruhan rawatan dan mengenali lebih lanjut mengenai pengalaman traumatik yang dialami pesakit. Seterusnya, pesakit juga akan belajar teknik pernafasan untuk membantu menguruskan kebimbangan.³⁶⁷ *Exposure Therapy* membolehkan pesakit untuk menukar cara bertindak balas kepada tekanan kenangan, dan secara beransur-ansur mengurangkan ketakutan trauma yang dialami.³⁶⁸

Exposure therapy mempunyai beberapa teknik seperti *Systematic Desensitization*, *Graded Exposure*, *Flooding*, *Prolonged Exposure (PE)* dan *Exposure and Response Prevention (ERP)*.³⁶⁹ *Exposure therapy* yang paling sesuai bagi merawat PTSD adalah *Prolonged Exposure Therapy* atau singkatannya PE. PE telah dibuktikan untuk menjadi protokol manual yang paling sesuai untuk merawat PTSD.³⁷⁰ Banyak kajian sejak dua dekad yang lalu telah menunjukkan bahawa PE ketara mengurangkan gejala PTSD serta gejala lain seperti *depression*, *anger* dan *anxiety*. Selain mengurangkan gejala, PE juga menanamkan keyakinan dan rasa kekuatan diri.

PE adalah berdasarkan *Emotional Processing Theory* (Teori Pemprosesan Emosi) yang menegaskan bahawa gejala PTSD timbul akibat tindak balas kognitif dan tingkah laku

³⁶⁷ Edna Foa, Elizabeth Hembree dan Barbara Olaslov Rothbaum, *Prolonged Exposure Therapy for PTSD: Emotional Processing of Traumatic Experience* (New York, Oxford University Press, 2007), 1-2.

³⁶⁸ “Exposure Therapy for PTSD”, laman sesawang *AnxietyBC*, dicapai 2 April 2017, <https://www.anxietybc.com/parenting/tools/exposure-therapy-ptsd>.

³⁶⁹ “Exposure Therapy”, laman *GoodTherapy.org*, dicapai 2 April 2017, <http://www.goodtherapy.org/learn-about-therapy/types/exposure-therapy>.

³⁷⁰ Pada tahun 2001, *Prolonged Exposure* bagi PTSD telah menerima Anugerah *Exemplary Substance Abuse Prevention Program Award* oleh U.S. Department of Health and Human Services Substance Abuse and Mental Health Services Administration (SAMHSA). *Prolonged Exposure* telah dipilih oleh SAMHSA dan the Center for Substance Abuse Prevention sebagai *Model Program for National Dissemination*. Lihat “Prolonged Exposure Therapy for PTSD (PE)” laman sesawang *Center For Development Psychology*, dicapai 2 April 2017, <http://deploymentpsych.org/treatments/prolonged-exposure-therapy-ptsd-pe>.

yang berusaha untuk mengelak perkara berkaitan trauma sama ada melibatkan fikiran, ingatan, aktiviti dan situasi. PE membantu pesakit dengan menterbalikkan proses ini melalui penyekatan tindak balas kognitif dan tingkah laku pesakit yang sering mengelak (*avoidance*). Kemudian memperkenalkan maklumat yang betul dan memudahkan proses memori mengenai trauma. Ini dapat dicapai melalui dua kaedah iaitu *in vivo* dan *imaginal exposure*.

i- *In vivo Expose*

In vivo Expose melibatkan proses pengulangan penglibatan diri pesakit dalam aktiviti, situasi, atau tingkah laku pengelakan yang berpunca daripada trauma yang tidak benar-benar berbahaya. Proses ini dapat mengurangkan ketakutan dan kesedihan yang berlebihan seterusnya membina pemikiran yang menyatakan bahawa apa yang dielakkan oleh pesakit tidaklah terlalu berbahaya. Hasilnya, pesakit akan dapat mengatasi tekanan yang dialami

ii- *Imaginal Expose*

Imaginal Expose melibatkan proses pengulangan ingatan pesakit secara kuat dan terperinci terhadap peristiwa traumatik yang dilalui. Gambaran dan naratif tersebut dirakam kemudian antara sesi yang berikutnya, pesakit diminta untuk mendengar rakaman untuk memaksimumkan nilai terapeutik. Kembali mengimbau pengalaman traumatik menggalakkan pemprosesan memori trauma dengan mengaktifkan pemikiran dan emosi yang berkaitan dengan trauma dalam konteks yang selamat. *Imaginal Expose* juga membantu memberi kesedaran pada diri pesakit bahawa dia mampu menghadapi tekanan yang berkaitan dengan memori.

Dengan bercakap mengenai trauma secara berulang kali dengan perawat, pesakit akan belajar mengawal fikiran dan perasaan mengenai trauma. Pesakit akan belajar bahawa tidak perlu takut akan kenangan lampau. Perkara ini mungkin sukar pada mulanya kerana mungkin kelihatan pelik untuk berfikir tentang trauma dengan sengaja. Namun lama-kelamaan, gejala pesakit akan semakin berkurangan. Jumlah sesi akan ditetapkan oleh perawat, namun kebiasaannya ia berlangsung antara 8 ke 15 sesi. Kekerapan pertemuan pula adalah sekali atau dua kali seminggu. Manakala tempoh masa setiap sesi pula adalah sekitar 90 minit.³⁷¹

3.6.2.2 Rawatan Terapi Alternatif

Selain CBT, terdapat beberapa lagi terapi yang pernah dicadangkan bagi merawat PTSD. Antaranya ialah *Rational Emotive Behavior Therapy (REBT)*, *Eye Movement Desensitization Reprocessing (EMDR)*, *Psychodynamic Psychotherapy*, *Drama Therapy*, *Psychosocial*, *Group Therapy*, *Family Therapy* dan *Play Therapy*. Setiap rawatan ini akan disentuh secara sepintas bagaimana ia diaplikasikan.

i- *Rational Emotive Behavior Therapy (REBT)*

REBT diciptakan dan dikembangkan oleh Albert Ellis yang menyatakan bahawa manusia tidak begitu banyak dipengaruhi oleh apa yang terjadi pada dirinya, melainkan bagaimana

³⁷¹ “Prolonged Exposure Therapy (PE) for PTSD”, laman sesawang *U.S. Department of Veterans Affairs*, dicapai 2 April 2017, <https://www.mentalhealth.va.gov/ptsd/pe-ptsd.asp> dan “PTSD: National Center for PTSD”, laman sesawang *U.S. Department of Veterans Affairs*, <https://www.ptsd.va.gov/public/treatment/therapy-med/prolonged-exposure-therapy.asp>.

manusia memandang atau menafsirkan apa yang terjadi pada dirinya. Terapi ini menekankan apa yang disebut sebagai “ABC”. “A” adalah *Activating Events* iaitu peristiwa dialami dalam hidup. “B” mewakili *Beliefs* iaitu pandangan dan keyakinan diri individu terhadap suatu peristiwa. “C” pula mewakili *Consequence Feeling and Behavior* iaitu emosi dan tingkah laku sebagai reaksi individu. REPT juga sebenarnya adalah sebahagian daripada terapi CBT.³⁷²

ii- *Eye Movement Desensitization Reprocessing (EMDR)*

EMDR boleh membantu mengubah cara bertindak balas terhadap kenangan trauma. Sambil berfikir atau bercakap tentang pengalaman trauma, pesakit akan memberi tumpuan kepada rangsangan lain seperti pergerakan mata, jari tangan, dan bunyi. Sebagai contoh, perawat akan menggerakkan tangan dan pesakit akan mengikuti gerakan ini dengan mata.³⁷³

iii- *Psychodynamic Psychotherapy*

Psychodynamic Psychotherapy menfokuskan kepada peranan akal bawah sedar (*unconscious*) dalam kelakuan pesakit. Ia dikembangkan berdasarkan teori yang dikemukakan oleh Sigmund Frued iaitu mengenai minda di bawah sedar. Peristiwa traumatik yang dialami oleh pesakit masih tersimpan di dalam fikiran bawah sedar menjadi konflik dan masalah dalaman yang terus bergelora selagi ia masih belum diselesaikan. Konflik inilah yang melahirkan banyak gejala psikologi dalam diri pesakit. Terapi ini cuba memahami masalah tersebut dengan menganalisis keberangkalan wujudnya hubungan

³⁷² Mark Goulston, *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies*, 158.

³⁷³ James Knipe, *EMDR Toolbox: Theory and Treatment of Complex PTSD and Dissociation* (New York: Springer Publishing: 2015), 3-5.

antara konflik tersebut dengan fikiran pesakit. Terapi ini memerlukan tempoh masa sesi rawatan yang amat panjang.³⁷⁴

iv- *Drama Therapy*

Dramatherapi merupakan satu terapi yang memberi peluang kepada pesakit untuk membongkar potensi diri dari dalam. Keadaan ini akan menghasilkan kesan positif kepada diri pesakit melalui pembinaan keyakinan dan keprihatinan terhadap diri merangkumi cara berfikir, beremosi berperilaku. Pesakit akan lebih positif, semangat, yakin dan ceria apabila melihat kehidupan dan dunia melalui pandangan baharu.³⁷⁵

v- *Psychosocial*³⁷⁶

Bermula tahun 2000, faktor sosial mula dikira sebagai kriteria bagi mendiagnosis PTSD. Dari itu, kaedah rawatan psikososial dianggap salah satu bentuk rawatan penting bagi PTSD.³⁷⁷ Rawatan psikososial merupakan suatu perkhidmatan yang merangkumi latihan-latihan dalam proses memulih dan meningkatkan keupayaan pesakit supaya mereka dapat berdikari dan berperanan seterusnya memberi sumbangan dalam masyarakat.³⁷⁸ Rawatan ini dilakukan secara berterusan mengikut keperluan pesakit di dalam persekitaran asal

³⁷⁴ Sharon L. Johnson, *Therapist's Guide to Posttraumatic Stress Disorder Intervention* (United Kingdom: Elsevier, 2009), 139-140.

³⁷⁵ Linda Caroline Winn, *Post Traumatic Stress Disorder and Dramatherapy: Treatment and Risk Reduction* (United Kingdom: Jessica Kingsley Publishers, 1994), 85.

³⁷⁶ Rawatan *psycosocial* ini buat pertama kalinya diperkenalkan oleh Erik Erikson yang menyatakan bahwa manusia adalah kerap berkembang dalam tahap psikososial dengan membahagikan tahap perkembangan tersebut kepada lapan tahap. Lihat: Daniel Burston, *Erik Erikson and the American Psyche: Ego, Ethics, and Evolution* (New York: Jason Aronson, 2007), 89.

³⁷⁷ Shirley Glynn, Charles Drebing dan Walter Penk, "Psychosocial Rehabilitation," dalam *Effective Treatments for PTSD: Practice Guidelines from the International Society for Traumatic Stress Studies*, ed. Edna B. Foa, et al. (New York: The Guilford Press, 2009), 389-390.

³⁷⁸ George Henderson, Willie Bryan, *Psychosocial Aspects of Disability* (Illinois: Charles Thomas Publisher, 2011), 5-6.

mereka bersama masyarakat sekeliling bagi meningkatkan peranan pesakit dalam masyarakatnya. Melalui rawatan ini, terdapat beberapa perkara yang perlu dilakukan oleh perawat iaitu mengenal pasti dan membaiki kemahiran-kemahiran yang telah hilang dari dalam diri pesakit seperti pengurusan diri dan kemahiran komunikasi sosial seterusnya mengajar kemahiran-kemahiran baru kepada pesakit dalam usaha untuk mengadaptasikan pesakit dalam masyarakat secara optimum.³⁷⁹ Tidak lupa juga bagi perawat untuk memperingatkan kepada ahli keluarga dan rakan terdekat berkenaan kepentingan menjalani rawatan lanjutan. Sokongan sosial seperti kestabilan keluarga adalah faktor pelindung yang asas dalam menghadapi trauma.

vi- *Group Therapy*

Dalam *Group Therapy*, pesakit akan bercakap dengan sekumpulan orang yang juga mempunyai PTSD atau telah melalui pengalaman trauma. Perkongsian cerita dengan orang lain boleh membantu pesakit berasa lebih selesa bercakap mengenai trauma diri. Keadaan ini mampu membantu pesakit mengatasi gejala-gejala yang dialami melalui pembinaan hubungan dengan orang lain yang memahami apa yang telah melalui seterusnya membina keyakinan diri dan kepercayaan. Pesakit belajar untuk menangani emosi seperti rasa malu, rasa bersalah, marah, geram, dan ketakutan.³⁸⁰

³⁷⁹ Azizi Yahaya et al., *Punca Dan Rawatan Kecelaruhan Tingkah* (Kuala Lumpur: PTS, 2006), 200.

³⁸⁰ Bruce H. Young, Dudley D. Blake, *Group Treatments for Post-traumatic Stress Disorder* (Philadelphia: Taylor and Francis Group, 1999), 78.

vii- *Family Therapy*

PTSD boleh memberi kesan kepada seluruh keluarga. Anak-anak atau pasangan mungkin tidak memahami mengapa pesakit terkadang marah atau mengapa pesakit berada kerap tertekan. Mereka mungkin berasa takut, bersalah, atau marah tentang keadaan pesakit. *Family Therapy* adalah jenis kaunseling yang melibatkan seluruh keluarga. Terapi ini membantu pesakit dan keluarga untuk berkomunikasi, mengekalkan hubungan yang baik, dan menghadapi emosi sukar. Keluarga pesakit boleh mengetahui lebih lanjut mengenai PTSD dan bagaimana ia dirawat. Dalam terapi keluarga, setiap orang dapat meluahkan ketakutan atau kebimbangan. Ini adalah sangat penting untuk menjadi jujur tentang perasaan diri dan mendengar luahan orang lain. Pesakit boleh bercakap mengenai gejala PTSD dan apa yang mencetuskannya. Pesakit juga boleh berbincang bahagian yang penting dalam rawatan dan pemulihan. Dengan cara ini, keluarga akan lebih bersedia untuk membantu pesakit.³⁸¹

viii- *Play Therapy*

Play Therapy mungkin berguna bagi penyembuhan kanak-kanak yang mengalami PTSD. Perawat akan menggunakan alat permainan untuk memulai topik yang tidak dapat dimulai secara langsung. Keadaan ini dapat membantu anak lebih berasa selesa dalam proses interaksi dengan pengalaman traumatiknya.³⁸²

³⁸¹ Don R. Catherall, "Family as a group Treatment for PTSD" dalam *Group Treatments for Post-Traumatic Stress Disorder*, ed. Bruce H. Young, Dudley D. Blake (Philadelphia: Taylor and Francis, 1999), 15.

³⁸² Heidi Gerard Kaduson dan Charles E. Schaefer, *Short-Term Play Therapy for Children* (New York: The Guildford Press, 2015), 3.

3.7 Pandangan Islam Terhadap *Post-Traumatic Stress Disorder*

Secara literalnya, terminologi *Post-Traumatic Stress Disorder* tidak dinyatakan secara jelas di dalam tradisi keilmuan Islam. Namun bukan bermaksud tiada langsung kajian atau penulisan berkenaan dengannya di dalam tradisi keilmuan Islam. Asasnya telah disentuh dan dibincangkan di dalam teks-teks wahyu dan karya-karya ulama silam dengan menggunakan istilah yang lain.

Selain aspek fizikal dan kerohanian yang menjadi sebahagian daripada struktur penting personaliti manusia, al-Quran turut menyentuh baki struktur lain manusia iaitu aspek psikologi. Menyentuh perbahasan PTSD melalui al-Quran, beberapa gejala atau tanda psikopatologi ini boleh dibuat perkaitan dengan kalimah atau kisah di dalam kitab suci ini. Misalnya, firman Allah yang menyatakan di dalam beberapa ayat yang menunjukkan bahawa manusia diciptakan secara fitrah mempunyai tabiat resah gelisah apabila berada dalam keadaan kepayahan.

إِن الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾

Al-Ma'arij 72:19-22

Sesungguhnya manusia itu dijadikan bertabiat resah gelisah (lagi bakhil kedekut) - apabila ia ditimpa kesusahan, Dia sangat resah gelisah, dan apabila ia beroleh kesenangan, ia sangat bakhil kedekut, kecuali orang-orang yang mengerjakan sembahyang.

Di dalam ayat ini terdapat beberapa kalimah yang boleh dikaitkan dengan gejala PTSD. *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan* menterjemahkan kalimah *al-Halu'* (الهلوع) sebagai takut dan terlalu tidak sabar.³⁸³ Kalimah *al-Jaz'u* (الجزع) pula diertikan sebagai mengeluh

³⁸³ *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 2532, entri "الهلوع".

dan tidak sabar.³⁸⁴ Kedua-dua kalimah ini boleh dikaitkan dengan gejala *Hyperarousal* iaitu ketakutan dan kebimbangan. Manakala kalimah *al-Man'u* (المنع) bermaksud menghalang atau menahan³⁸⁵ yang boleh dikaitkan dengan gejala *Avoidance* iaitu menghalang diri daripada apa sahaja situasi yang berkaitan dengan peristiwa trauma.

Dalam mensyarahkan ayat ini, al-Qurtubi menukilkan kata Qatadah dan Mujahid berkenaan kalimah *al-Halu'* (الهلوع) sebagai kewaspadaan bersangatan dan kesedihan yang buruk. Al-Qurtubi menyatakan ia suatu keadaan seseorang yang tidak sabar dengan keadaan baik atau buruk sehingga melakukan sesuatu perkara yang tidak sepatutnya. Hal yang sama turut dinyatakan oleh Abu 'Ubaidah dan Tha'lab yang menyatakan bahawa apabila manusia memperoleh perkara baik ia tidak bersyukur dan apabila memperoleh perkara buruk ia tidak bersabar.³⁸⁶ Menurut Ibn Kathir pula, ayat ini menerangkan fitrah manusia yang mempunyai sifat takut, kurang sabar dan selalu resah gelisah. Ketika mendapat musibah, manusia akan mengeluh dan berputus asa.³⁸⁷ Hal ini dengan maksud keadaan seseorang mendepani kesukaran yang menjadi asbab kefakiran, kemiskinan, kesusahan, kesakitan dan sebagainya menyebabkan diri menjadi cemas adalah berpunca daripada kejahilan mengenai konsep *al-Qada'* dan *al-Qadar* serta konsep *al-Sabr*.

Syed Qutb pula menyatakan secara umum berkenaan ayat-ayat ini bahawa ia membincangkan hakikat kejiwaan manusia dan ciri-cirinya merangkumi aspek perasaan, tindakan serta balasan yang berbeza antara orang beriman dan yang tidak beriman ketika menghadapi kesusahan dan kesenangan. Tambah beliau lagi, al-Quran mengaplikasikan pelbagai kaedah yang mengagumkan dalam menghadapi kepelbagai jiwa manusia.

³⁸⁴ *Ibid.*, 302, entri “الجزع”.

³⁸⁵ *Ibid.*, 2262, entri “المنع”.

³⁸⁶ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, (Beirut: al-Risalah, 2006), 21: 236.

³⁸⁷ Isma'il bin 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, 4:2920.

Kehebatan dan kekuatan al-Quran dalam mengupas pelbagai isu kejiwaan manusia dapat dilihat dalam peristiwa dakwah Nabi terhadap pemimpin Arab jahiliyyah. Terdapat ayat yang membentangkan pelbagai dalil dan bukti yang akhirnya menatijahkan ilham kepada mereka. Terdapat juga ayat yang menunjukkan ketegasan dalam usaha meledak dan menghancurkan kepercayaan jahiliyyah mereka. Terdapat juga ayat yang seakan pujukan dan rayuan yang menawan hati mereka. Terdapat juga ayat yang menunjukkan kepada perkara ngeri yang menakutkan. Terdapat juga ayat yang memberi sinar harapan dan impian yang manis. Terdapat juga ayat yang mendedahkan apa yang rahsia tersirat di lubuk hati mereka. Keadaan ini membuatkan perasaan malu bercampur benci menyelubungi mereka sehingga melahirkan kesedaran berkenaan tindakan dan emosi mereka tanpa disedari.³⁸⁸

Secara konklusi mengenai ayat-ayat ini, manusia secara fitrah memiliki tiga sifat ketika ditimpa ujian dan musibah iaitu *al-Halu* (الهلوع), *al-Jaz'u* (الجزع) dan *al-Man'u* (المنع) yang membawa maksud tidak sabar, tidak tenteram, cemas, keluh kesah, putus asa, resah gelisah dan mengelak. Terkait perbincangan PTSD, ketiga-tiganya boleh diklasifikasikan sebagai sebahagian daripada gejala utamanya.

Dalam menyorot sirah Rasulullah pula, struktur psikologi baginda pernah mengalami kesedihan dan kecemasan akibat daripada pelbagai ujian yang dihadapi seperti beberapa siri peristiwa tekanan daripada kaum Quraisy yang mengganggu para pengikut baginda yang melampaui batas kemanusiaan. Baginda sendiri dilontarkan dengan pelbagai tuduhan dan ejekan yang menyakitkan hati. Allah sendiri menyatakan kesedihan tersebut dalam firman-Nya:

³⁸⁸ Syed Qutb, "Surah al-Ma'arij, 80-81", laman sesawang *Tafsir fi Zilal al-Quran Bahasa Melayu Edisi Lengkap*, dicapai 2 Jun 2017, <https://tafsirzilal.files.wordpress.com/2015/04/al-maarij-melayu.pdf>.

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾

Al-Hijr 15: 97

Terjemahan: Dan demi sesungguhnya Kami mengetahui bahawa engkau bersusah hati dengan sebab apa yang mereka katakan.

Keadaan kesedihan tersebut seakan bertambah parah apabila berlaku peristiwa kematian isteri tercinta, Siti Khadijah dan bapa saudara, Abu Talib yang menjadi tulang belakang dan penyokong kepada gerak kerja dakwah membuatkan baginda berada dalam situasi kesedihan dan berdukacita sehingga tahun tersebut disebut *'Aam al-Hazn* yang bermaksud Tahun Kesedihan. Bebanan kesedihan ditambah lagi apabila dakwah baginda di Taif ditentang dengan kekasaran dan kekerasan.

Sebagai seorang nabi, baginda memiliki segala sifat kemanusiaan. Kesedihan tersebut boleh dikira sebagai salah satu gejala PTSD yang normal berlaku kepada manusia normal. Namun sebagai seorang nabi, kesedihan baginda tidak begitu ketara dan menonjol kerana pertolongan Allah disamping kebijaksanaan baginda menguruskannya. Jika tidak, ia akan memberi kesan negatif kepada psikologi sahabat dan para pengikut baginda seterusnya menjejaskan gerakan dakwah.

Pada ketika keadaan Rasulullah mengalami kesedihan yang amat perit itu, Allah menghiburkan hati baginda dengan menunjukkan tanda-tanda kekuasaan-Nya melalui peristiwa *Isra'* dan *Mi'raj*. Berkenaan *Isra'* dan *Mi'raj*, Zaenal Abidin menyatakan rekreasi selain merupakan suatu pemalingan perhatian, secara tidak langsung turut menjadi terapi

kepada jiwa.³⁸⁹ Pelaksanaan solat selain menjadi tanggungjawab mukallaf dan bukti penghambaan, solat juga merupakan *Mi'raj* yang menjadi terapi kepada masalah psikologi manusia seperti yang dinyatakan oleh Nor Azah.³⁹⁰ Keimanan kepada Allah disertai pelaksanaan suruhan dan menjauhi larangan-Nya mampu menjadi benteng kepada gangguan psikologi dan juga mampu merawat masalah berkaitan dengannya.

Oleh itu, boleh dikatakan antara faktor yang penyebab kepada gangguan psikologi ini adalah kerana keimanan dan kepercayaan yang lemah kepada Allah sehingga kurang meletakkan pergantungan kepada-Nya. Bahkan bergantung hanya semata kepada diri sendiri atau sesama manusia kerana meyakini bahawa keberhasilan berada pada usaha diri sendiri. Keadaan ini ibarat mempertuhankan hawa nafsu ketamakan, keegoan dan keserakahan. Kenyataan ini disokong oleh Fariza yang menyatakan tekanan emosi adalah bermula dari faktor ketiadaan iman dan kerosakan hati dengan katanya:

“Ahli psikologi Islam pula seperti al-Ghazali, al-Razi, Muhammad Uthman Najati, Muhammad ‘Izudin Taufik, Samih Atif al-Zin dan Hassan Langgulung melihat tekanan emosi dari sudut kegelisahan jiwa atau emosi manusia seperti gelisah, kecewa, bimbang keterlaluan dan takut. Emosi ini wujud kerana hati manusia tidak beriman kepada Allah. Di samping itu, tekanan juga dikaitkan dengan penyakit hati seperti hasad dengki, sombong, ujub dan riak. Kisah-kisah dalam al-Quran turut menggambarkan tekanan yang berlaku kepada masyarakat... . Keadaan-keadaan ini ada diceritakan dalam al-Quran seperti dalam surah al-Maidah, 6: 27-30, Ali-Imran, 3: 38, Maryam, 19: 5 dan 20 dan surah Yusuf, 12: 86.”³⁹¹

³⁸⁹ Zaenal Abidin, “Ketika Stress Beraksi Islam Punya Solusi”, *Jurnal Dakwah dan Komunikasi (KOMUNIKA)* 3, no.1 (Januari-Jun 2009), 148-166.

³⁹⁰ Nor Azah Abdul Aziz, “Kaedah Menangani Stres Dengan Solat”, *Journal of Islamic and Arabic Education* 3, no. 2 (2011), 1-10.

³⁹¹ Fariza Md. Sham, “Tekanan Emosi Remaja Islam,” *Jurnal Islamiyyat* 27, no. 1 (2005), 6.

Perkembangan trauma dilihat asalnya hanyalah berbentuk bisikan mengenai kekhuatiran. Seseorang yang melayani dan terlalu memberi fokus terhadap bisikan tersebut tanpa iringan tawakal terhadap Allah menyebabkan bisikan tersebut menguasai jiwanya. Dari itu, peranan syaitan dengan mudahnya menjerumuskannya ke lembah kekecewaan dengan menimbulkan ketakutan kepada yang tidak selayaknya.

Sebagai konklusi, PTSD yang tidak diurus dengan baik akan berkembang sehingga ia memberi kesan negatif kepada aspek fizikal, kognitif, emosi, perilaku, sosial dan spiritual. Pengabaian terhadap masalah PTSD bukan sahaja dilihat negatif pada pandangan umum, malah ia boleh dikategorikan sebagai satu perbuatan dosa akibat tidak menunaikan hak yang selayaknya. Agama Islam menekankan penjagaan serta pemeliharaan aspek jiwa dan akal apabila kedudukan kedua-duanya diposisikan pada *al-daruriyyat al-khams* iaitu lima perkara yang perlu dipelihara.³⁹²

3.8 Kesimpulan

Post-Traumatic Stress Disorder dilihat sebagai satu gangguan yang bukan sahaja memberi kesan kepada mental, bahkan lebih kepada itu apabila ia melibatkan kebanyakan perkara asas dalam diri seseorang. Pengabaian terhadap gejala-gejala PTSD akan menyebabkan ianya bertambah teruk dari semasa ke semasa seterusnya saling berhubung dengan perkembangan gangguan psikologi lain. Tugas manusia adalah untuk menjaga kemaslahatan diri dan masyarakat sekeliling. Di samping Allah mengurniakan ubat atau penawar kepada setiap penyakit, Allah turut kurniakan akal, kehendak dan kuasa kepada diri manusia untuk mengkaji dan memilih untuk mendapatkan rawatan pencegahan dan

³⁹² Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1996), 2:326.

penyembuhan. Sehubungan itu sangat penting bagi pesakit untuk mendapatkan rawatan yang bersesuaian dengan diri pesakit. Segala jenis rawatan yang dicadangkan memerlukan keinginan yang kuat dari diri pesakit untuk mengubah cara kehidupan ke arah yang lebih positif.

University of Malaya

BAB 4

HUBUNGAN ANTARA KONSEP TAKDIR DENGAN *POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER*

4.1 Pendahuluan

Perbincangan konsep takdir di dalam Islam dan teori mengenai *Post-Traumatic Stress Disorder* serta rawatan terhadapnya telah dibincangkan pada bab dua dan bab tiga. Oleh itu, bab ini akan memfokuskan analisis hubungan antara konsep takdir dan PTSD melalui perspektif psikospiritual Islam. Ia didahului dengan sepintas pengenalan mengenai psikospiritual Islam merangkumi definisi dan konsep umumnya. Kemudian penelusuran perbincangan hubungan antara konsep takdir dengan faktor, gejala dan rawatan PTSD. Ia menyentuh bagaimana kefahaman dan penghayatan konsep takdir mampu menjadi sokongan spiritual dalam mengelak dan mendepani faktor PTSD, mengurang dan memulihkan gejala-gejala PTSD serta membantu dan melengkapi rawatan PTSD. Perbincangan ini akan diakhiri dengan melihat konsep takdir sebagai sokongan psikospiritual bagi PTSD.

4.2 Pengenalan Psikospiritual Islam

Dari sudut bahasa, psikospiritual terdiri daripada dua perkataan iaitu perkataan ‘psiko’ dan ‘spiritual’. Perkataan ‘psiko’ merupakan singkatan daripada ‘psikologi’ iaitu kajian mengenai proses mental dan pemikiran, terutamanya berhubung dengan perlakuan manusia dan haiwan.³⁹³ Perkataan spiritual pula bersifat atau berkaitan dengan kerohanian atau

³⁹³ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1237, entri “psikologi.”

kejiwaan.³⁹⁴ Spiritual menurut American Psychological Association (APA) ialah perasaan yang menjurus kepada jiwa, Tuhan, agama dan sensitiviti terhadap pengalaman agama. Faktor spiritual ini adalah segala yang berkaitan dengan moral, agama atau kepercayaan mistik yang amat memainkan peranan dalam mempengaruhi perbuatan, emosi mahupun pemikiran.³⁹⁵ Gandingan keduanya iaitu psikospiritual bermaksud kajian mengenai proses mental dan pemikiran yang disandarkan kepada aspek kerohanian.³⁹⁶

Menurut Rushdan Jailani, psikospiritual Islam adalah kaedah merawat kejiwaan atau kerohanian berteraskan sumber ketuhanan dan amalan Islam yang tidak bercanggah dengan prinsip syariah. Matlamatnya adalah untuk melahirkan kestabilan diri, jiwa dan roh.³⁹⁷ Hal ini dengan maksud psikospiritual Islam merupakan kajian mengintegrasikan nilai-nilai secara langsung yang wujud dalam agama Islam dengan jiwa dan psikologi manusia.

Psikospiritual Islam sangat berbeza dengan psikologi barat yang kebanyakannya hanya menumpukan kepada aspek keterbatasan akal dan inderawi. Atau dengan kata lain, pandangan psikologi keperibadian manusia mereka hanya dinilai dari aspek zahiriah sahaja. Perbincangan psikospiritual di dalam Islam banyak dibincangkan di dalam disiplin ilmu tasawwuf yang memberi penekanan kepada aspek rohani berpaksikan ajaran Islam bertujuan melahirkan ketenangan, kebahagiaan dan kesihatan mental. Rawatan psikospiritual mendorong kesedaran pesakit kepada fitrah asal diri sebagai hamba kepada

³⁹⁴ *Ibid.*, 1521, entri “spiritual.”

³⁹⁵ Gari R. Vandenbos, *APA Dictionary of Psychology* (Washington: American Psychological Association, 2006), 884.

³⁹⁶ Penggunaan terminologi “*psychospiritual*” paling awal dijumpai adalah di dalam *The Philosophical Review* sekitar tahun 1930-an. Lihat, “*psychospiritual*,” laman sesawang *English Oxford Living Dictionary* pada 18 Jun 2017 di pautan, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/psychospiritual>.

³⁹⁷ Mohd Rushdan Mohd Jailani, “Bimbingan Terapi Psikospiritual,” laman sesawang *Sinar Harian*, pada 18 Jun 2017, di pautan, <http://www.sinarharian.com.my/rencana/bimbingan-terapi-psikospiritual-1.169732>.

Allah yang berkuasa menentu dan memilih keadaan diri. Oleh itu, kunci utama rawatan ini adalah penyerahan dan pengabdian diri kepada Allah.

Tidak dinafikan terdapat beberapa bentuk rawatan yang memberi tumpuan terhadap aspek spiritual, akan tetapi ia tidak kompleks dan melengkapinya keseluruhan elemen kerohanian di dalam diri manusia.³⁹⁸ Sedangkan di dalam tradisi Islam, *al-Nafs*, *al-Ruh*, *al-Qalb* dan *al-'Aql* merupakan empat elemen yang merujuk kepada satu entiti yang sama.³⁹⁹ Jadi rawatan psikospiritual Islam akan melangkau kepada keseluruhan elemen spiritual atau kejiwaan iaitu tumpuan terhadap aspek rohani pesakit kerana ia dianggap sebagai tunjang kepada elemen-elemen lain dalam diri. Rawatan ini dengan erti lain juga boleh dikira sebagai rawatan dari dalam diri sendiri.

Selain hanya menganggap aspek spiritual sebagai picisan atau selingan, aspek spiritual di barat tidak mengandungi konotasi keagamaan. Sedangkan menurut Tohirin, kecerdasan kejiwaan tidak terbatas pada kecerdasan akal atau intelek, emosi, moral dan spriritual sahaja. kecerdasan yang lebih utama adalah kecerdasan beragama atau bertuhan.⁴⁰⁰ Oleh itu, dengan memberi penekanan kepada konsep takdir ditunjangi keimanan kepada Allah, ia mewakili aspek spiritual yang kompleks melengkapinya keseluruhan kecerdasan.

Terkait hubungan antara psikospiritual Islam dengan konsep takdir, kajian ini akan menfokuskan peranan kefahaman dan penghayatan terhadap konsep takdir yang berasaskan

³⁹⁸ Sandra L. Kilpatrick, "The Psychospiritual Clinician's Handbook: Alternative Methods for Understanding and Treating Mental Disorders", *Primary Care Companion Journal Clinical Psychiatry* 8, no. 2 (2006), 108-109. Lihat juga, Dale A. Matthews et, al., "Religious Commitment and Health Status A Review of the Research and Implications for Family Medicine", *Archives of Family Medicine* 7, (Mar/Apr 1998), 118-124.

³⁹⁹ Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 3:4.

⁴⁰⁰ Tohirin, "Perspektif Psikologi Islam Tentang Kecerdasan," di dalam Khaidzir Ismail et. al., *Psikologi Islam, Falsafah Teori dan Aplikasi* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016), 71-94.

keimanan terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* diintegrasikan dengan pendekatan psikospiritual Islam. Pengetahuan dan kefahaman terhadap konsep takdir berperanan mengaktif dan menghidupkan aspek spiritual lantas menatijahkan perilaku yang baik. Kajian yang tertumpu kepada masalah gangguan mental yang diistilahkan sebagai *Post-Traumatic Stress Disorder* ini akan menyentuh hubungan antara konsep takdir dengan elemen-elemen berkaitan dengannya merangkumi faktor, gejala, kesan dan rawatan diakhiri dengan kupasan hubungan konsep takdir dengan PTSD secara umum dan langsung.

4.3 Takdir dan Faktor *Post-Traumatic Stress Disorder*

Seperti mana diketahui terdapat dua faktor yang menyebabkan berlakunya PTSD iaitu dalaman dan luaran. Tinjauan hubungan antara konsep takdir dengan faktor PTSD akan dibuat berdasarkan pembahagian tersebut.

4.3.1 Takdir dan Faktor Dalaman *Post-Traumatic Stress Disorder*

Takdir membentuk pengetahuan bahawa manusia diciptakan oleh Allah sebagai makhluk yang paling sempurna. Manusia bukan sahaja dilengkapi dengan aspek fizikal iaitu tubuh badan yang baik, malah turut disertai aspek rohani yang sebenarnya merupakan diri sebenar kepada tubuh fizikal. Aspek rohani ini merangkumi kejiwaan dan perasaan yang cukup sempurna berbanding makhluk lain. Ia dicorakkan dengan pelbagai emosi dan perasaan. Selain memberi tumpuan kepada keperluan fizikal, keperluan terhadap aspek rohani yang merangkumi emosi dan perasaan juga harus ditekankan.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Tengku Sarina Aini Tengku Kasim dan Fadillah Mansor, "Keperluan Motivasi Dalam Pengurusan Kerja Berkualiti Dari Perspektif Pemikiran Islam," *Jurnal Usuluddin* 25 (2007), 110.

Takdir mengajar setiap apa yang berlaku adalah mengikut *sunnatullah* dilatari hukum sebab dan akibat.⁴⁰² Sehubungan itu, sebagaimana seseorang melakukan sebab dengan memakan ubat untuk memperoleh akibat kebaikan kesihatan *zahiriyyah*, takdir juga mendorong seseorang untuk melakukan sebab dengan mengawal segala keperluan rohani bagi memperoleh akibat kebaikan kesihatan *batiniyyah*.

Mengenai PTSD, salah satu sebab kehadirannya adalah berpunca daripada pengurusan emosi yang tidak cekap seterusnya menatijahkan gangguan jiwa. Oleh itu, orang yang memahami takdir akan cuba mengawal perasaan dan emosi diri ketika berdepan situasi trauma sebagai sebab pengelakan perkembangan PTSD.⁴⁰³

Selain itu, rohani yang kosong daripada sinar nurani keimanan terhadap takdir menyebabkan kelahiran dan pembiakan penyakit hati yang berpotensi menjadi faktor pencetus PTSD secara dalaman. Justeru, segala penyakit hati perlu dikikis dan dibuang agar hati menjadi suci dan bersih lantas mengelak perkembangan faktor dalaman PTSD. Terkait mengenai takdir, ia berperanan membentuk individu reda dan syukur dengan apa dimiliki serta membuang perasaan hasad, dengki dan sombong dengan orang lain.

4.3.2 Takdir dan Faktor Luaran *Post-Traumatic Stress Disorder*

Faktor luaran yang melibatkan aspek persekitaran dilihat sebagai penyumbang yang lebih besar kepada risiko pendedahan terhadap PTSD. Malah apabila ditinjau lebih mendalam, faktor luaran ini merupakan pencetus kepada faktor dalaman.

⁴⁰² Mustafa Dib al-Bugha, *Nizam al-Islam fi al-'Aqidah wa al-Akhlak wa al-Tashri'*, 24-25. Lihat juga Syed Mohammad Hilmi, "Permasalahan Sekitar Qada' dan Qadar," *Jurnal Afkar* 7 (2006), 81.

⁴⁰³ Berdasarkan kajian, Javidi dan Yadollahie melaporkan bahawa individu yang dapat mengawal perasaan semasa trauma adalah kurang cenderung untuk mengidap PTSD. Lihat, H. Javidi dan M. Yadollahie, "Post-traumatic Stress Disorder," *The International Journal of Occupational and Environmental Medicine*, Vol. 3, No. 1 (Januari 2012), 6.

Menyentuh soal takdir yang merupakan salah satu daripada rahsia Allah, apa sahaja akan berlaku yang mungkin menjadi faktor PTSD pun tidak diketahui oleh pesakit. Disebabkan kerahsiaan tersebut, manusia terdorong untuk membuat sesuatu pilihan dalam usaha mengelak daripada terlibat dengan situasi trauma. Dengan erti kata lain, takdir mengajar manusia untuk merubah sesuatu takdir dengan suatu takdir yang lain. Dalam perbincangan hubungannya dengan faktor PTSD, ia menjadi pendorong kepada manusia untuk mengelak dan mencegah daripada faktor berlakunya tragedi traumatik. Misalnya, seseorang telah mengetahui bahawa memandu ketika mengantuk akan menyebabkan kemalangan jalan raya yang berkemungkinan menjadi faktor pencetus PTSD, dia akan mengelak daripada memandu ketika mengantuk.

Keadaan ini tidak seperti pegangan aliran *al-Jabariyyah* atau faham seumpamanya yang menganggap manusia hanyalah bersifat statik dengan menyerah diri tanpa disertai usaha mengelak daripada terjerumus ke dalam suatu situasi traumatik.⁴⁰⁴ Malah jika situasi tersebut jelas mampu menjadi faktor pencetus PTSD, ia langsung tidak mengambil inisiatif mengelaknya. Keadaan ini boleh diumpamakan seperti seseorang individu terjun dengan sengaja ke dalam jurang yang kehancuran.

Al-Kasb yang wujud dalam diri mendorong individu untuk mengelak segala kemungkinan yang membawa kepada situasi kabinasaan.⁴⁰⁵ Walaupun ia tetap berlaku juga, muncul kesedaran berkenaan *takdir mubram* bahawa ia ditetapkan oleh Allah yang berkuasa mutlak terhadap semua makhluk-Nya. Peranan makhluk hanya menjalaninya

⁴⁰⁴ ‘Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 743.

⁴⁰⁵ Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *‘Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-‘Aqidah al-Kubra*, 124.

sahaja.⁴⁰⁶ Segala apa yang berlaku ditempuhi dengan reda tanpa wujud kekesalan dan kekecewaan. Ujian musibah yang dihadapi tidak menggoyahkan diri, tidak menjadikannya pasrah begitu sahaja terhadap musibah tersebut, bahkan takdir mendorong agar bersabar dan tetap komited dengan agama.

Dari itu, lahir perasaan berserah iaitu bertawakal terhadap apa yang berlaku ke atas diri dengan tersematnya pengharapan kepada Allah tanpa wujud langsung prasangka buruk kepada-Nya. Walaupun melalui pengalaman trauma yang menyakitkan, mereka tidak menyalahkan ketetapan Allah sehingga lahir ketenangan di dalam diri kerana mereka mengetahui bahawa setiap ketetapan Allah mempunyai hikmah yang tersendiri.⁴⁰⁷

Menyentuh berkenaan *Secondary Traumatic Stress* yang merujuk kepada penderitaan emosi kerana penderitaan emosi orang lain. Dengan kata lain, kejadian trauma orang lain menjadi faktor pencetus PTSD kepada seseorang individu.⁴⁰⁸ Walaupun tidak mengalami situasi traumatik secara langsung, ia menjadi tindakan atau reaksi yang alamiah atau boleh disifatkan sebagai perbuatan *idtirari* kerana manusia diciptakan oleh Allah untuk cenderung meniru gaya dan ekspresi diri orang lain tanpa sedar. Kenyataan ini disokong oleh Blume yang menyatakan bahawa kondisi meniru orang lain adalah proses biasa yang menjalar ke dalam otak melalui “*mirror-neuron*” yang menghasilkan perasaan refleksi emosi individu lain.⁴⁰⁹ Oleh itu, perawat yang ingin melakukan rawatan terhadap pesakit PTSD, harus mengawal perasaan simpati dan empati dalam diri. Perawat perlu membuang

⁴⁰⁶ Ahmad bin Muhammad Ibn Hajar al-Haitami, *Fath al-Mubin li Sharh al-Arba'in* (Mesir: al-Tab'ah al-'Asirah al-Sharafiyyah, 1320h.) 87-88.

⁴⁰⁷ Mustafa Sa'id al-Khan dan Muhyi al-Din Dib Mastu, *al-'Aqidah al-Islamiyyah: Arkanuha – Haqaiquha – Mufsidatuha*, 473-474.

⁴⁰⁸ Charles R. Figley, *Compassion Fatigue: Coping With Secondary Traumatic Stress Disorder*, 5 dan 21.

⁴⁰⁹ Secara ilmiah kondisi ini disebut fenomena “penularan emosional”. Keadaan ini merupakan proses alamiah yang menjalar ke otak kita melalui “*mirror-neuron*” yang membuat kita merasakan dan merefleksikan emosi orang lain. Miro Klarić et. al., “Secondary Traumatization and Systemic Traumatic Stress,” *Medicina Academica Mostariensia*, Vol. 1, No. 1 (2013), 29-36.

fikiran bahawa diri sendiri yang menyembuhkan pesakit, tetapi berpegang dan meyakini bahawa Allah satu-satunya yang menentu dan berkuasa menyembuhkan. Keadaan ini membuatkan perawat sendiri meletakkan pergantungan sepenuhnya kepada Allah di samping tetap berusaha berperanan secara baik agar memberi rangsangan kepada pesakit bereaksi secara positif akibat daripada meniru perawat.

Jadual 4.1. Rumusan Hubungan Antara Konsep Takdir Dengan Faktor PTSD

	PTSD	Takdir
Faktor dalaman PTSD	<ul style="list-style-type: none"> - Pengurusan emosi yang tidak baik - Sangkaan buruk - Berkembangnya <i>Acute Stress Disorder</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak beriman/ kurang beriman - Penyakit mazmumah bersarang di dalam hati - Kepercayaan terhadap takdir bukan sahaja bukti keimanan, bahkan berperanan membuang sifat-sifat keji.
Faktor Luaran PTSD	<ul style="list-style-type: none"> - Faktor langsung mengandungi empat elemen: Pertama, berlaku peristiwa traumatik. Kedua, memberi ancaman kepada kehidupan. Ketiga, berlaku tanpa diduga dan keempat, kejadian tersebut melahirkan perasaan takut dan tidak berdaya dalam diri orang yang terlibat. - Faktor tidak langsung: <i>Secondary Traumatic Stress (STS)</i> yang merujuk kepada penderitaan emosi kerana penderitaan emosi orang lain. 	<ul style="list-style-type: none"> - Peristiwa trauma berlaku tanpa diduga menjadi pendorong kepada manusia untuk mengelak dan mencegah daripada faktor berlakunya tragedi traumatik. - Kalau berlaku juga, tempuhi dengan sabar dan reda tanpa wujud kekesalan dan kekecewaan. - Perawat berpegang dan meyakini bahawa Allah satu-satunya yang menentu dan berkuasa menyembuhkan bagi mengelak STS.

4.4 Takdir, Gejala dan Kesan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Seperti yang telah dinyatakan, daripada keseluruhan gejala PTSD ia dapat dikelaskan kepada tiga iaitu *Reexperiencing*, *Avoidance*, *Hyperarousal* yang mendatangkan kesan

negatif kepada fikiran, emosi, rohani dan sosial individu.⁴¹⁰ Takdir melahirkan kesedaran bahawa semua gejala dan kesan merupakan ketetapan Allah. Namun, kedudukan sebagai hamba bukan hanya sekadar berserah, tetapi perlu memacakkan usaha dan ikhtiar.⁴¹¹ Kefahaman dan penghayatan konsep takdir dapat membantu aspek rohani dalam mendepani gejala-gejala PTSD.

4.4.1 Takdir dan *Reexperiencing*

Reexperiencing merupakan ciri utama dalam kategori gejala PTSD. Ia merupakan suatu situasi kehadiran imbauan tanpa dikehendaki oleh diri pesakit.⁴¹² Imbauan yang berlaku tanpa sengaja ini boleh dikategorikan sebagai perbuatan makhluk yang *idtirari*. Berbeza dengan perbuatan *ikhtiari* yang disertai kehendak dan pilihan ketika mengenang atau mengimbau sesuatu. Setiap fikiran atau tindakan pesakit PTSD yang sering diadaptasi tanpa didahului kehendak serta pilihan mencerminkan ketidakmutlakan *iradah* yang wujud di sisi manusia.

Keadaan tersebut menimbulkan kesedaran bahawa diri manusia berada pada dimensi kehambaan yang bersifat dengan kelemahan dan sentiasa bergantung harap kepada Allah yang maha sempurna pada zat, sifat dan perbuatan-Nya. Menyentuh perbahasan *Af'al Allah*, setiap perbuatan-Nya pasti disertai *'Ilmu* dan *Mashiah*-Nya. Adalah suatu perkara yang mustahil bagi Allah melakukan sesuatu dengan *karahah* (keterpaksaan) iaitu tanpa diiringi *Iradah*-Nya. Oleh itu, semua yang berlaku pada perkara *mumkin* adalah dengan

⁴¹⁰ Committee on Gulf War and Health, *Posttraumatic Stress Disorder: Diagnosis and Assessment*, 2 dan 8. Lihat juga James W. Hopper et al., "Neural Correlates of Reexperiencing, Avoidance, and Dissociation in PTSD: Symptom Dimensions and Emotion Dysregulation in Responses to Script-Driven Trauma Imagery," *Journal of Traumatic Stress* 20, No. 5 (October 2007), 713-725.

⁴¹¹ Abu al-Hassan al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'*, 74-78.

⁴¹² Cheryl A. Roberts, *Coping with Post-Traumatic Stress Disorder: A Guide for Families* (North Carolina: McFarland & Company Publishers, 2003), 16.

Iradah dan *Qudrah* Allah.⁴¹³ *Reexperiencing* yang menjadi elemen utama bagi PTSD semestinya merupakan kehendak Allah walaupun tidak disertai kehendak manusia.

Perkara ini berbeza dengan apa yang dipegang oleh aliran *al-Qadariyyah* dan faham seumpamanya. Mereka berargumentasi bahawa manusia mempunyai kemutlakan kebebasan dalam membuat pilihan dan melakukan sesuatu tindakan.⁴¹⁴ Sedangkan dalam persoalan ciri utama PTSD ini sendiri menjadi bukti kedangkalan, kejelikan dan kebobrokan dakwaan mereka. Pegangan mereka bukan sahaja tidak bertepatan dengan doktrin aliran arus perdana, malah turut tidak selari dengan hakikat kehidupan.

Bagi pesakit PTSD, *reexperiencing* iaitu serangan ingatan berkenaan kejadian trauma yang berlaku secara kerap akan menyebabkan gangguan kejiwaan seterusnya menatijahkan perubahan corak kehidupan ke arah lebih negatif. Melalui pembenihan ajaran Islam dengan memfokus kepada penanaman kefahaman terhadap konsep takdir mampu membantu menanganinya.

Takdir membentuk pengetahuan bahawa suatu perubahan alamiah seperti gejala *reexperiencing* ini berlaku tanpa kehendak dan usaha manusia. Hal ini akan membuatkan diri sentiasa berasa tenang dan senang dengan ketentuan Allah. Ia membuatkan seseorang tidak banyak berfikir tentang keburukan yang mendatang walaupun selepas melalui pengalaman traumatik. Ketenangan yang dirasakan merupakan hasil kebergantungan kepada Allah dan bukannya kepada usaha yang hanya sekadar menjadi sebab.

⁴¹³ Ibrahim bin Ahmad al-Marighni, *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra*, 102-104. Lihat juga Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *'Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-'Aqidah al-Kubra*, 125-132.

⁴¹⁴ Abu Hassan al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, 146. 'Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*, 744. Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar*, 14. Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*, 349.

Kalaupun igauan terhadap pengalaman traumatik tersebut hadir juga, takdir menghalakan imbauan tersebut kepada perbuatan dan masa silamnya iaitu dengan melihat perlakuan diri sendiri yang menjadi faktor undangan musibah. Segala perbuatan dosa dan maksiat yang dilakukan dikesali dan diinsafi sehingga lahir pengharapan keampunan daripada Allah. Bahkan takdir mendorong individu untuk mengimbau perkara yang terlebih silam iaitu hari perjanjian pada *al-Yaum al-Mithaq* yang mengukuhkan lagi kesedaran ikatan tali hubungan antara hamba dan Tuhan seluruh alam.⁴¹⁵

Ketika itu, walau apa pun beban yang hadir pada diri, ketabahan tetap disemat sehingga dapat meringankannya. Pengalaman traumatik yang dilalui dianggap sebagai suatu perimeter dalam menilai hakikat diri sendiri. Malah lebih daripada itu, ia dianggap sebagai suatu bentuk hadiah daripada Allah untuk mentarbiah dan mendidik diri supaya konsisten dengan keimanan.

4.4.2 Takdir dan Avoidance

Antara lain yang menjadi gejala utama bagi pesakit PTSD ialah *avoidance* iaitu mangsa trauma sentiasa bersungguh untuk mengelak dan menghindari daripada apa sahaja situasi yang berkaitan dengan peristiwa trauma dan ingatan yang membawanya.⁴¹⁶ Gejala ini apabila melalui kaca mata perbahasan konsep takdir boleh dilihat dari dua sudut.

Pertama ia dilihat positif apabila tindakan individu berusaha mengelak daripada terlibat dengan faktor-faktor kejadian trauma supaya dia tidak menjadi mangsa situasi

⁴¹⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, 8. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 80.

⁴¹⁶ Committee on Gulf War and Health, *Posttraumatic Stress Disorder: Diagnosis and Assessment*, 2 dan 8. Lihat juga James W. Hopper et al., "Neural Correlates of Reexperiencing, Avoidance, and Dissociation in PTSD: Symptom Dimensions and Emotion Dysregulation in Responses to Script-Driven Trauma Imagery," *Journal of Traumatic Stress* 20, No. 5 (October 2007), 713-725.

traumatik secara berulang. Keadaan ini boleh dikira sebagai pengambilan jalan ikhtiar supaya tidak terjerumus ke lembah kemudaratannya. *Al-Kasb* yang wujud pada diri individu mendorongnya memilih untuk mengelak daripada merembet-rembet perkara yang berkemungkinan menjadi pencetus kepada PTSD. Tindakan ini bukan sahaja patut dilakukan oleh pesakit PTSD, malah sesiapa sahaja yang beriman seharusnya mengambil jalan untuk tidak terjerumus ke dalam kebinasaan kerana seiring dengan firman Allah yang bermaksud: *“dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan dan baikilah (dengan sebaik-baiknya segala usaha dan) perbuatan kamu kerana sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya.”* (al-Baqarah 2:195).

Kedua ia dilihat negatif apabila tindakan tersebut seakan manifestasi daripada pengharapan yang sudah terkubur. Dengan kata lain, ia merupakan satu tindakan yang pesimistik dengan takdir iaitu kewujudan elemen kekecewaan dan keputusan dengan ketentuan Allah.⁴¹⁷ Setiap apa yang berlaku di sekeliling, pesakit PTSD cenderung melihat dengan mata pandang yang negatif. Keadaan mereka yang sentiasa mengelak daripada terlibat dengan apa sahaja keadaan yang membawa kepada pengalaman trauma boleh diibaratkan keadaan mereka yang hanya melihat kejelikan dan kepincangan dalam sesuatu keadaan tanpa melihat langsung perkara-perkara positif yang hadir bersama.

Konsep takdir mengajar bahawa Allah yang menentu dan melaksanakan segalanya di atas dunia ini bersifat dengan ilmu yang *inkishaf* iaitu pengetahuan-Nya meliputi segala

⁴¹⁷ Penulis ingin tegaskan bahawa bukanlah bermaksud setiap pesakit PTSD benar-benar berputus asa dengan Tuhan, tetapi maksud tersirat ialah tanpa kesedaran diri sebagai hamba yang hanya ditentu dan ditadbir oleh Tuhan akan membuatkan pesakit PTSD berterusan dengan gejala pengelakan tersebut selain menyukarkan proses rawatan.

perkara *wajibat*, *mustahilat* dan *mumkinat*. Hal ini memberi faham bahawa keadaan atau situasi sekeliling pesakit PTSD pun turut di bawah takluk sifat '*Ilmu-Nya*'.⁴¹⁸

Berbeza dengan ilmu Allah yang mengetahui tanpa didahului kejahilan, pengetahuan manusia adalah bermula dengan kejahilan. Allah mengurniakan akal dan pancaindera kepada manusia untuk diaplikasikan sebagai alat untuk memperoleh ilmu. Meskipun begitu, ilmu yang dicapai oleh manusia adalah terbatas. Buktinya, setiap ketentuan Allah yang dilihat buruk pada pandangan manusia malah turut sukar difikir oleh akal manusia walaupun hakikatnya sarat dengan hikmah dan kebaikan bersamanya. Kejadian trauma misalnya dilihat buruk namun bagi orang yang memahami dan menghayati konsep takdir pasti mengetahui bahawa kejadian tersebut terkandung banyak hikmah dan pengajaran yang terbaik buat dirinya walaupun sebahagian besarnya tidak mampu difikirkan.⁴¹⁹

Apa yang pasti, orang yang pernah berada di dalam situasi traumatik memperoleh pengalaman yang sangat berharga. Bagi mereka yang memahami konsep takdir menganggap pengalaman tersebut sebagai pengajaran dan pendidikan pada diri bagi membentuk peribadi yang mampan dalam mengharungi pelbagai ujian kehidupan yang mendatang.

Pengalaman tersebut juga memberi peringatan kepada mangsa untuk melakukan introspeksi iaitu muhasabah atau mengaudit fikiran dan perasaan diri sendiri dengan mendalam. Keadaan ini membantu mangsa untuk mengetahui kelemahan dan kekurangan seterusnya membentuk keberanian di dalam diri. Bahkan dapat membuang perasaan lemah

⁴¹⁸ Burhan al-Din Ibrahim al-Baijuri, *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri 'ala Jauharah al-Tauhid*, 126.

⁴¹⁹ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 87-118. 'Umar Sulaiman Abdullah al-Asyqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 109-112. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 205-280.

dan sifat pengecut kerana keyakinan bahawa sesuatu musibah tidak akan berlaku walaupun seluruh manusia bersepakat untuk memberi kemudahan kepada diri melainkan ia telah ditentukan oleh Allah. Ia menjadi pendorong untuk terus menjalani kehidupan seperti kebiasaan di samping bertawakal dengan menyerahkan diri kepada Allah.

4.4.3 Takdir dan *Hyperarousal*

Gejala *hyperarousal* adalah perubahan sikap dan tingkah laku tidak normal yang didahului perubahan pada emosi daripada normal kepada negatif. Ia merupakan ciri yang paling menonjol untuk dilihat dan dikenal pasti oleh orang sekeliling iaitu satu kondisi pesakit yang berada dalam keresahan melampau dan mudah terkejut serta keterlaluan di dalam mewaspadai apa sahaja.⁴²⁰

Pesakit PTSD yang tidak memahami konsep takdir kerap memfokuskan sesuatu yang tidak penting secara berterusan. Keresahan, kewaspadaan dan ketakutannya terkadang ditumpukan pada perkara yang sangat remeh dan bukan pada perkara yang sepatutnya. Keadaan pesakit yang reda dengan situasi ini boleh diumpamakan seperti meredai diri berada di dalam kehinaan.

Memang tidak dinafikan orang yang memahami takdir turut berada dalam zon ketakutan. Namun kefahaman terhadap takdir membentuk ketakutan dalam takaran yang wajar dan mengajarnya untuk meletakkan ketakutan tersebut kepada yang selayaknya iaitu takut kepada Allah di atas kesedaran bahawa tiada yang dapat memberi manfaat dan mudarat melainkan melalui kehendak dan kekuasaan-Nya. Hal ini berlatarkan perbahasan

⁴²⁰ Committee on Gulf War and Health, *Posttraumatic Stress Disorder: Diagnosis and Assessment*, 2 dan 8. Lihat juga James W. Hopper et al., "Neural Correlates of Reexperiencing, Avoidance, and Dissociation in PTSD: Symptom Dimensions and Emotion Dysregulation in Responses to Script-Driven Trauma Imagery," *Journal of Traumatic Stress* 20, No. 5 (October 2007), 713-725.

ta'alluq Qabdah (genggaman) bagi sifat *Qudrah* Allah, Dia bebas melakukan apa sahaja kepada setiap makhluk-Nya tanpa memerlukan campur tangan dari pihak lain.⁴²¹

Lanjutan itu, ketakutan tersebut tidak hanya semata-mata ketakutan, tetapi diganding dan diseirinkan bersama pengharapan atau dengan kata lain, memposisikan diri antara pintu *tarhib* (ancaman) dan pintu *targhib* (motivasi). Dalam disiplin ilmu tasawuf, ia dibincangkan di dalam konsep *khauf* dan *raja'*. *Khauf* adalah ketakutan kepada Allah dengan perasaan khuatir akan azab yang akan ditimpa oleh Allah. *Raja'* pula adalah pengharapan atau cita-cita secara yakin untuk memperoleh reda, rahmat dan pertolongan daripada Allah. Dalam sebuah hadith Qudsi, Rasulullah bersabda, "*Sesungguhnya rahmat-Ku mengalahkan kemurkaan-Ku.*"⁴²² Pesakit PTSD yang mengalami gejala ketakutan, perlu sentiasa meletakkan pengharapan kepada Allah dengan melaksana perintah dan meninggalkan larangan-Nya di samping melaksanakan beberapa perkara yang menjadi asbab terjadinya sesuatu yang diharapkan.

Takdir sebagai nasihat kepada diri supaya pesakit PTSD bermuhasabah diri sama ada dalam bentuk *tabasyir* iaitu kegembiraan atau *tanzir* iaitu ketakutan seterusnya membentuk *raja'* iaitu pergantungan dan pengharapan kepada Allah. *Raja'* bukanlah bermaksud andaian atau keraguan terhadap pengharapan, tetapi menjadikan Allah sebagai andalan pengharapan berlandaskan kemurahan, rahmat dan kasih sayang-Nya sehingga melahirkan perasaan tidak mahu terkeluar daripada genggaman-Nya. Keadaan ini mendatangkan ketenangan dan keamanan dalam diri pesakit PTSD serta menjadikannya tidak mudah berputus asa. Situasi ini juga dapat membuang jauh prasangka buruk dan

⁴²¹ Abdul Ghani Yahya dan Umar Yusof, *Risalah al-Tauhid* (Johor Baharu: tp, 1956).

⁴²² Hadith riwayat Bukhari, Kitab al-Tauhid, Bab Qaul Allah Ta'ala, wa yuhazzirikum Allah Nafsahu, no. hadith 7404. Lihat Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari," dalam *Mausu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 616.

menciptakan prasangka yang baik. Apa sahaja musibah yang berlaku tidak dianggap sebagai satu bentuk kehinaan, bahkan ia dianggap sebagai salah satu bentuk kemuliaan.

Ringkasnya, perkara yang dapat mengikis gejala *hyperarousal* yang dialami pesakit PTSD adalah dengan menyerahkan diri kepada Allah. Penyerahan tersebut adalah kerana mengetahui bahawa segala yang berlaku kepada diri tidak akan pernah terlepas daripada perancangan-Nya. Keadaan ini dapat menghindarkan kelesuan dan kemalasan, bahkan menjadi pencetus keinginan dan cita-cita yang tinggi. Dengan kata lain, keimanan, kefahaman dan penghayatan terhadap takdir menjadikan ketakutan yang asalnya berbentuk kehinaan berubah kepada ketakutan berbentuk kemuliaan.

4.4.4 Takdir dan Kesan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Gejala-gejala PTSD yang tidak diatasi akan menimbulkan asosiasi negatif terhadap fizikal, kognitif, emosi, perilaku, sosial dan spiritual secara berlarutan sehingga beberapa minggu, bulan bahkan bertahun. Bagi orang yang memahami konsep takdir, mereka mengetahui hakikat dunia bukanlah sebenar-benarnya. Kesengsaraan PTSD yang dirasai bukanlah bersifat hakikat kerana ia terbatas dan terkadang berbaur kegembiraan. Hakikat kesengsaraan dan kegembiraan adalah di alam akhirat yang merupakan tempat pengakhiran sebenar-benarnya.

Pengetahuan tersebut mendorong pembentukan keinginan dan matlamat yang tinggi. Apa sahaja ujian dan musibah yang dialami di dunia ini, mereka menganggapnya sesuatu perkara yang kecil dan bukan bersifat pengakhiran. Tidak seperti aliran *al-Jabariyyah* dan seumpamanya yang seakan menganjur kepada kemalasan dan reda dengan kehinaan, konsep takdir yang sebenar mendidik manusia untuk berusaha kerana doktrin

kewujudan *al-Kasb*. Oleh itu, mereka sentiasa mencari kesempurnaan dan mengelak daripada perkara yang remeh. Keimanan ini mendorong perasaan untuk sentiasa berusaha mengubah keadaan yang sukar kepada keadaan yang lebih baik.

Pembentukan dan pengukuhan keimanan kepada takdir akan melahirkan sikap berani untuk bergerak lebih maju. Keraguan dan kegengaran sedikit pun tidak wujud, malah jiwa dan semangat sentiasa bergelora untuk menelusuri kehidupan kerana meyakini bahawa apa sahaja yang bakal dihadapi tidak akan terlepas daripada ketentuan Allah. Sifat reda dan syukur yang tersemat di dalam diri menghadirkan kegembiraan dengan segala takdir yang telah ditetapkan. Ketika ini amat mustahil bagi gejala PTSD untuk terus berkembang dan menyerang pesakit.

Jadual 4.2. Rumusan Hubungan Antara Konsep Takdir Dengan Gejala dan Kesan PTSD

Gejala dan kesan PTSD	PTSD	Takdir
Gejala: <i>Reexperiencing</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Pesakit sering kali diserang ingatan berkenaan kejadian trauma yang berlaku sehingga mengganggu jiwa pesakit. - Kebiasaannya ia muncul secara imbasan kembali atau di dalam mimpi. 	<ul style="list-style-type: none"> - Perbuatan makhluk yang <i>idtirari</i> berlaku tanpa kehendak dan usaha manusia. - Menghalakan imbauan tersebut kepada perbuatan dosa dan maksiat sehingga diiringi keinsafan sehingga lahir pengharapan keampunan daripada Allah. - Mengimbau perkara yang terlebih silam iaitu <i>al-Yaum al-Mithaq</i> yang mengukuhkan lagi kesedaran kehambaan. - Menganggap sebagai suatu bentuk hadiah daripada Allah untuk mentarbiah dan mendidik diri.

Gejala: <i>Avoidance</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Pesakit sentiasa bersungguh untuk mengelak dan menghindari daripada apa sahaja situasi yang berkaitan dengan peristiwa trauma dan ingatan yang membawanya 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Avoidance</i> dilihat positif: berusaha mengelak supaya tidak menjadi mangsa situasi traumatik secara berulang - <i>Avoidance</i> dilihat negatif: seakan manifestasi daripada pengharapan yang sudah terkubur - mengetahui bahawa kejadian tersebut terkandung banyak hikmah dan pengajaran - memperoleh pengalaman yang sangat berharga sebagai pengajaran dan pendidikan - membuang perasaan lemah dan sifat pengecut seterusnya membentuk keberanian di dalam diri
Gejala: <i>Hyperarousal</i>	<ul style="list-style-type: none"> - keresahan melampau dan mudah terkejut serta keterlaluan di dalam mewaspadai apa sahaja - kegelisahan yang melampau, tersentuh, cepat marah, sukar untuk tidur dan kemurungan. - memfokuskan sesuatu yang tidak penting secara berterusan 	<ul style="list-style-type: none"> - meletakkan ketakutan kepada yang selayaknya iaitu takut kepada Allah - diganding dan diseirinkan bersama pengharapan (<i>khauf dan raja'</i>) - menghindarkan kelesuan dan kemalasan serta menjadikannya tidak mudah berputus asa. - membuang jauh prasangka buruk dan menciptakan prasangka yang baik. - Apa sahaja musibah yang berlaku tidak dianggap sebagai satu bentuk kehinaan, bahkan ia dianggap sebagai salah satu bentuk kemuliaan.
Kesan	<ul style="list-style-type: none"> - gangguan aspek fizikal, kognitif, emosi, perilaku, sosial dan spiritual yang berlarutan sehingga beberapa minggu, bulan bahkan bertahun sehingga sukar untuk meneruskan aktiviti harian. - Apa yang lebih kritikal, PTSD mendorong seseorang 	<ul style="list-style-type: none"> - kesengsaraan PTSD yang dirasakan di dunia bukanlah bersifat hakikat kerana ia terbatas dan terkadang berbau kegembiraan. - melahirkan sikap berani untuk bergerak lebih maju. - jiwa dan semangat sentiasa bergelora untuk menelusuri kehidupan kerana meyakini bahawa apa sahaja yang bakal dihadapi tidak akan terlepas daripada ketentuan Allah - berusaha mengubah keadaan yang sukar kepada keadaan yang lebih baik.

	untuk membunuh diri sendiri.	- Sifat reda dan syukur yang tersemat di dalam diri menghadirkan kegembiraan dengan segala takdir yang telah ditetapkan.
--	------------------------------	--

4.5 Takdir dan Rawatan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Bersandarkan penelitianan penulis terhadap aneka rawatan sedia ada yang diamalkan terhadap pesakit PTSD, terdapat dua asas rawatan iaitu rawatan farmasi dengan pengambilan ubat-ubatan, dan rawatan psikoterapi. Bagi rawatan psikoterapi, penulis membahagikan kepada dua iaitu rawatan utama iaitu *Cognitive-Behavioral Therapy* (CBT) dan rawatan alternatif melibatkan beberapa kaedah yang telah dikenalpasti. Kemungkinan terdapat banyak lagi jenis rawatan yang telah atau akan dicadang dan dikemukakan oleh para pengkaji di bidang tersebut.

Pada hemat penulis, secara umumnya rawatan-rawatan sedia ada bagi pesakit PTSD lebih menfokuskan kepada aspek fizikal, emosi, kognitif dan sosial tanpa penekanan elemen spiritual iaitu kerohanian diri. Sedangkan di dalam tradisi Islam, *al-Nafs*, *al-Ruh*, *al-Qalb* dan *al-'Aql* merupakan empat elemen yang merujuk kepada satu entiti yang sama.⁴²³ Hal ini bermaksud kesakitan dan keperitan yang dialami daripada salah satu elemen tersebut, pasti memberi kesan kepada yang lainnya. Terkait berkenaan pesakit PTSD yang dikenal pasti mengalami kesengsaraan pada aspek emosi, kognitif, sosial dan mungkin aspek fizikal, pasti turut mengalami perkara yang sama pada aspek spiritual. Sehubungan itu, rawatan kepada pesakit PTSD haruslah bersifat kompleks yang menyelurui semua aspek tersebut.

⁴²³ Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 3:4.

Bukanlah maksud penulis supaya setiap rawatan sedia ada tidak perlu dilaksanakan, tetapi setiap rawatan tersebut perlu ditambahbaik dengan menyelitkan elemen kerohanian yang tertegak di atas paksi keagamaan melalui paradigma terhadap konsep takdir. Sehubungan itu, penerapan, pemahaman dan penghayatan terhadap konsep takdir ke dalam diri pesakit yang mewakili elemen spiritual mampu membantu mendapatkan natijah yang lebih baik di samping tetap mengaplikasikan rawatan sedia ada. Bahkan, penerapan tersebut juga perlu dilakukan kepada perawat itu sendiri. Selain mampu meningkatkan keberkesanan rawatan sedia ada, penulis juga berpandangan bahawa cadangan ini juga berpotensi mengurangkan kos rawatan yang sangat tinggi.

Bagi memperlihatkan perbincangan ini lebih tersusun, penulis akan membahas berdasarkan dua bentuk rawatan PTSD yang telah dikemukakan pada bab ketiga iaitu ubat-ubatan dan psikoterapi.

4.5.1 Takdir dan Rawatan Ubat-Ubatan

Salah satu rawatan yang mudah dan cepat bagi pesakit PTSD adalah farmakoterapi iaitu pengambilan ubat-ubatan. Pemilihan daripada pelbagai jenis ubat haruslah diselaraskan dengan ragam kepelbagaian pesakit PTSD.⁴²⁴ Oleh itu, pengambilan ubat oleh pesakit perlu di atas nasihat dan cadangan oleh para doktor yang mahir dengan PTSD dan memahami situasi pesakit. Ini adalah seperti apa yang disaran di dalam ayat al-Quran yang bermaksud: *“Oleh itu bertanyalah kamu kepada orang-orang yang berpengetahuan jika kamu tidak mengetahui.”* (al-Nahl 16:43). Kesalahan pengambilan ubat akibat tidak merujuk kepada

⁴²⁴ Jonathan Davidson, “Drug Therapy of Post-Traumatic Stress Disorder,” *The British Journal of Psychiatry* 160, no. 3 (1992), 309-314. Gu, Wenjie; Wang, Chao; Li, Zuofeng, “Pharmacotherapies for Posttraumatic Stress Disorder: A Meta-Analysis,” *Journal of Nervous & Mental Disease* 204 no. 5 (May 2016), 331-338.

doktor berkemungkinan akan melambatkan proses pemulihan bahkan mungkin menjadi penyebab peningkatan keparahan PTSD.

Takdir memandu manusia untuk memandang terus kepada Allah dan bukan sekadar memandang permukaan zahir yang hanya menjadi sebab sahaja. Takdir mengajar bahawa makhluk tidak dapat memberi bekas. Allah sebagai Tuhan mempunyai kuasa mutlak yang berkuasa menyembuhkan. Dari sudut pandangan kasar, seseorang yang sembuh daripada penderitaan kesakitan adalah hasil daripada pengambilan ubat. Namun keberhasilan tersebut adalah dengan izin daripada Allah, bukan hakikat diri ubat tersebut. Ubat hanya berperanan menjalankan tugasnya sebagai sebab yang telah ditentukan berdasarkan *sunnatullah*. Malah segala jenis sebab di dunia ini tidak mampu menghasilkan apa-apa kejadian tanpa izin daripada Allah kerana makhluk tiada langsung kuasa pada hakikatnya.⁴²⁵

Allah sendiri tidak berhajat kepada segala sebab yang ada kerana kemutlakan sifat *Iradah* dan *Qudrah*-Nya. Dia tidak berhajat kepada apa-apa pun untuk menjadi dan menciptakan sesuatu kerana Dialah pemilik segala-Nya. Malah segala makhluk yang berhajat kepada-Nya.⁴²⁶ Apa sahaja yang Allah hendak lakukan adalah mudah bagi-Nya seperti mana firman Allah yang bermaksud: “*Sesungguhnya keadaan kekuasaan-Nya apabila Ia menghendaki adanya sesuatu, hanyalah Ia berfirman kepada (hakikat) benda itu: "Jadilah engkau!". maka ia terus menjadi.*” (Yasin 36:82).

Hal ini menimbulkan kesedaran bahawa yang menyembuhkan bukanlah rawatan itu sendiri, tetapi Allah yang menetap dan melakukan kesembuhan itu sendiri. Pesakit PTSD yang memahami takdir sedar bahawa tugas mereka bukanlah sebenar-benarnya yang

⁴²⁵ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, 163.

⁴²⁶ Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 72.

menyembuhkan, tetapi tugas mereka tetap terus mengambil ikhtiar merawat penyakit mereka. Dari itu sikap berputus asa tidak pernah terlintas dalam menjalani rawatan, malah sentiasa berusaha mendapatkan rawatan di samping penyertaan pengharapan kepada-Nya. Mereka tidak merasa lemah dan mengeluh apabila gagal dalam sesuatu rawatan tetapi sentiasa memperbaharui ikhtiar sebagai asbab kesembuhan disamping penyertaan permohonan pertolongan daripada Allah.

Walaupun Allah berkuasa menentu dan mencipta sesuatu tanpa sebab, Allah tetap menjadikan sebab sebagai sebahagian daripada ramuan penting dalam kejadian-Nya. Keadaan ini bukanlah alasan untuk menyandarkan kelemahan kepada diri Allah, malahan ia merupakan bukti kekuasaan-Nya. Jikalau Allah menjadikan setiap kejadian atas muka bumi tanpa disertai kebersebaban, tidak pernah akan wujud eksperimen saintifik yang mengkaji hukum alam akibat wujud kesenjangan dalam setiap hal.

Keadaan ini adalah amat berbeza dengan orang yang tidak memahami konsep takdir. Mereka hanya bersandar dan bergantung harap kepada ubat semata-mata. Bagi mereka, ubatlah sebenar-benar yang menyembuhkan tanpa ada hubungan kepada Allah. Pegangan seperti ini boleh disamakan dengan pegangan golongan *al-Qadariyyah* yang mendakwa bahawa makhluk mempunyai kemutlakan kuasa dalam menatijahkan sesuatu.

Pesakit PTSD yang hanya sekadar bergantung kepada ubat tanpa ada pengharapan bantuan daripada Allah akan mudah berputus asa. Pada ketika ubat yang diambil tidak menjalankan peranannya sebagai sebab menghilangkan kesakitan, pada ketika itulah akan hancurnya segala pengharapan di dalam diri untuk sembuh. Bahkan bagi pesakit PTSD sendiri, situasi ini akan mendatangkan masalah yang lebih serius kerana ia melibatkan gangguan pada psikologi dan emosi.

Walaupun kesedaran bahawa ubat bukanlah sebenarnya yang menyembuhkan, bagi pesakit PTSD malah sesiapa sahaja yang mengambil ubat-ubat haruslah mempunyai adab dan bersangka baik dengannya. Ubat seakan mempunyai rohnya tersendiri yang mampu melihat, mendengar dan memahami percakapan manusia, bahkan mampu membaca niat manusia.⁴²⁷

4.5.2 Takdir dan Rawatan Psikoterapi

Psikoterapi iaitu suatu usaha penyembuhan bagi keadaan yang berhubung dengan masalah fikiran, perasaan dan perilaku. Umumnya ia dikenali sebagai interaksi antara dua pihak iaitu pesakit dan perawat di mana pesakit memulakan interaksi bagi mendapatkan bantuan psikologi dan perawat berperanan menyusun interaksi berdasarkan aspek psikologi dalam usaha membantu pesakit mengubah fikiran, perasaan dan tindakan seterusnya meningkatkan keupayaan mengendalikan diri. Ia dapat membantu pesakit memahami masalah diri mereka dari sudut pandangan yang berbeza dan kemudiannya mendapatkan solusi bagi menangani dan menyelesaikan masalah tersebut.⁴²⁸

Ketika proses rawatan ini, perawat sentiasa bersedia mendengar keluhan dan rintihan pesakit. Perasaan kesedihan dan ketakutan yang diluahkan adalah merupakan sokongan perhatian dan penghargaan kepada diri pesakit. Perawat yang baik dan mahir juga berupaya menjadi cermin atau refleksi diri kepada pesakit. Takdir menganjurkan seseorang untuk mengadu dan merintih kepada Allah yang sentiasa bersedia mendengar rintihan para

⁴²⁷ Perkara ini berdasarkan kajian oleh Masaru Emoto yang membuktikan bahawa molekul air berubah-ubah berdasarkan identiti, emosi dan percakapan manusia. Lihat Masaru Emoto, *The Hidden Messages in Water*, terj., David A. Thayne (New York: Atria Books, 2004). Pada bahagian pengenalan buku ini, Masaru Emoto sendiri menyatakan apabila seseorang semakin memahami air, maka dia semakin sukar untuk menafikan kewujudan Tuhan.

⁴²⁸ Scharf, R. Sharf, *Theories of Psychotherapy and Counseling: Concepts and Cases*, 4.

hamba-Nya. Oleh itu, selain mengadu kepada perawat, orang yang memahami konsep takdir lebih mengutamakan pengaduan kepada Allah kerana mengetahui bahawa Allah yang menentukan segala-galanya.

Rawatan CBT menunjukkan bahawa tingkah laku manusia adalah bermula dengan akal fikiran. Dengan mengubah persepsi pemikiran negatif pesakit ke arah pemikiran yang lebih positif dan rasional, ia akan menatijahkan perubahan positif pada perilaku dan tindakan pesakit.⁴²⁹

Hampir sama dengannya, rawatan psikospiritual Islam menjernihkan fikiran pesakit dengan pengetahuan akidah yang benar dengan mengenal siapa sebenarnya Tuhan dan perkara berkaitan dengannya termasuklah *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Melalui pengetahuan dan kefahaman yang bersifat *'aqliyyah* terhadap konsep takdir dan disulami perasaan dan penghayatan yang bersifat *dhauqiyyah* terhadapnya akan menjadi dasar kepada rasa bertuhan dan perasaan ditentukan. Keadaan ini seterusnya menjadi pencetus kepada pemikiran yang positif dan tingkah laku yang baik.

Pesakit PTSD mengalami ketakutan ketika berdepan dengan orang lain. Orang yang memahami takdir dengan benar tidak mudah takut berdepan dengan orang lain kerana percaya bahawa manusia sekeliling tidak mampu memberi mudarat pada dirinya. Keadaan ini menatijahkan perubahan daripada tingkah laku *Avoidance* kepada tingkah laku yang normal.

Melalui kaedah psikospiritual Islam, takdir mendorong individu untuk merasakan kekuasaan Allah seterusnya mendekatkan diri kepada-Nya. Usaha mendekatkan diri

⁴²⁹ Claudia Zayfert, Carolyn Black Becker, *Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD: A Case Formulation Approach* (New York: Guilford Press, 2007), 2.

tersebut perlulah melalui proses *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*. Tidak salah jika dikatakan tiga peringkat proses ini hampir sama dengan apa yang diterapkan melalui kaedah rawatan *Cognitive-Behavioral Therapy* (CBT) atau rawatan lain seperti *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT) iaitu dengan membuang elemen gejala yang wujud pada kognitif dan tingkah laku kemudian membina pemikiran yang lebih optimis lantas menatijahkan perilaku yang positif.

Takhalli sebagai peringkat pertama dalam mengurus hati bermaksud membersihkan diri dari sifat, sikap dan perbuatan buruk lagi tercela sama ada secara zahir atau batin.⁴³⁰ Diri harus bebas dan kosong dari keterikatan dan kecintaan terhadap segala keinginan duniawi kerana dunia serta isinya bukanlah hakikat matlamat manusia. Keadaan ini sama halnya dengan proses awal CBT iaitu dengan membuang atau mengubah pemikiran negatif yang ada dalam diri pesakit. Imaginasi buruk secara berterusan terhadap pengalaman yang menyebabkan lahir kesedihan, kekecewaan, kepedihan dan penderitaan akan diatasi kerana ia bukanlah hakikat pengakhiran sebenar bagi perjalanan kehidupan pesakit.

Tahalli sebagai peringkat seterusnya merupakan proses pengisian jiwa yang telah dikosongkan. Dengan kata lain, apabila selesai peringkat pembersihan diri dari segala sifat dan sikap buruk, jiwa diisi dengan perkara dan elemen kebaikan.⁴³¹ Kedua-dua proses ini dilihat seakan berperingkat, tetapi sebenarnya proses pengosongan keburukan dan pengisian kebaikan berlaku secara serentak. Proses rawatan CBT juga dilihat menyerupai dengan proses ini iaitu ketika membuang atau mengubah pemikiran negatif, pesakit akan disuntik perkara-perkara positif sahaja. Pengalaman traumatik yang asalnya takut untuk

⁴³⁰ Zakaria Setapa, *Akidah dan Tasawuf*, (Kuala Lumpur, Bahagian Hal Ehwal Agama Islam Jabatan Perdana Islam, 1997), 88.

⁴³¹ *Ibid.*

diingati menjadi kebiasaan apabila pesakit reda menerima dengan sentiasa mencari hikmah di sebaliknya.

Tajalli sebagai peringkat terakhir dalam proses ini iaitu peringkat kehadiran kejayaan dan kebahagiaan sejati telah datang.⁴³² Kejayaan menanggapi peringkat ini diistilahkan sebagai *insan kamil* iaitu manusia sempurna dengan maksud sifat kehaiwanan di dalam telah berkurangan dan sentiasa dapat dikawal. Ketika ini, ketenteraman dan kebahagiaan tertinggi menyusup ke dalam jiwa dan rohani. Di akhir rawatan CBT, pesakit bukan sahaja diharap menganggap positif terhadap apa yang berlaku kepada diri, bahkan lebih daripada itu.

Kefahaman konsep takdir yang dibentuk akan menghasilkan *dhauq* iaitu penghayatan seterusnya mencorakkan tingkah laku. Hal ini hampir serupa dengan kaedah rawatan *Psychodynamic Psychotherapy* yang menfokuskan kepada peranan akal bawah sedar dalam kelakuan pesakit.⁴³³

Mengenai kaedah rawatan *Dramatherapy*, ia memberi peluang kepada pesakit untuk membongkar potensi diri dari dalam.⁴³⁴ Hal yang sama dapat dibentuk melalui kefahaman terhadap konsep takdir. Takdir merupakan rahsia yang tidak diketahui oleh makhluk. Manusia hanya diberi kehendak untuk melakukan sesuatu pilihan tanpa mengetahui apa yang akan berlaku di masa akan datang. Pengetahuan mengenai takdir sentiasa mendorong untuk meneroka keupayaan, potensi, kelebihan dan keistimewaan pada diri agar menempuhi apa sahaja suratan takdir yang ditetapkan.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ Sharon L. Johnson, *Therapist's Guide to Posttraumatic Stress Disorder Intervention*, 139-140.

⁴³⁴ Linda Caroline Winn, *Post Traumatic Stress Disorder and Dramatherapy: Treatment and Risk Reduction*, 85.

Antara kaedah rawatan alternatif lain yang dicadangkan adalah kaedah *Psychosocial, Group Therapy* dan *Family Therapy* yang menekankan aspek sosial iaitu suatu usaha merawat pesakit melalui hubungan keseimbangan antara keadaan sosial dengan kondisi mental.⁴³⁵ Individu yang memiliki mental yang sihat akan berinteraksi dengan orang sekelilingnya dengan cara yang positif. Berbeza dengan pesakit PTSD yang mengalami gangguan pada emosi akan memberi kesan negatif kepada kehidupan sosial mereka apatah lagi berlaku perkembangan gejala *Avoidance* dan *Hyperarousal* dalam diri mereka. Kaedah- kaedah ini merupakan suatu proses memulih dan meningkatkan keupayaan pesakit supaya mereka dapat berdikari dan berperanan seterusnya memberi sumbangan dalam masyarakat.

Terkait hubungan antara konsep takdir dan rawatan psikososial terhadap pesakit PTSD yang bukan sahaja dapat meningkatkan potensi dan peranan diri dalam masyarakat, bahkan dapat memberi kesedaran dua peranan asasi diri iaitu peranan sebagai hamba kepada Allah dan peranan sebagai khalifah di atas muka bumi. Kesedaran diri sebagai hamba yang tidak mempunyai sebarang kuasa secara mutlak mendorong diri untuk mentaati Allah sebagai Tuhan yang memiliki hakikat kekuasaan dengan melaksanakan segala perintah serta meninggalkan segala larangan-Nya.⁴³⁶

Kesedaran ini juga membuatkan diri sentiasa sedar bahawa Allah maha berkuasa atas setiap kejadian seterusnya menimbulkan elemen reda menerima pengalaman traumatik yang dilalui. Kesedaran diri sebagai hamba juga mendorong pesakit PTSD membentuk

⁴³⁵ Lihat George Henderson, Willie Bryan, *Psychosocial Aspects of Disability*, 5-6. Azizi Yahaya et al., *Punca Dan Rawatan Kecelaruhan Tingkah*, 200. Bruce H. Young, Dudley D. Blake, *Group Treatments for Post-traumatic Stress Disorder*, 78. Don R. Catherall, "Family as a group Treatment for PTSD" dalam *Group Treatments for Post-Traumatic Stress Disorder*, ed. Bruce H. Young, Dudley D. Blake, 15.

⁴³⁶ Wahyuddin, at. al., *Pendidikan Agama Islam* (Jakarta: Grasindo, 2009), 47.

kesabaran yang utuh serta meletakkan sebesar-besar pergantungan dan pengharapan kepada Allah.

Peranan sebagai khalifah pula ialah bertujuan memakmurkan alam. Tanggungjawab sebagai khalifah bukanlah hanya semata-mata bersifat individual, malah ia juga berbentuk kumpulan atau kelompok. Kesedaran diri dan orang sekeliling sebagai khalifah untuk memakmurkan muka bumi ini menimbulkan penghayatan kebersamaan dalam menanggung, menjulang dan melaksanakan tanggungjawab bersama sebagai khalifah bagi memakmurkan muka bumi ini.⁴³⁷

Keadaan ini mewujudkan persamaan dan kesamarataan sesama manusia.⁴³⁸ Di saat seseorang individu mendepani pengalaman traumatiknya, gejala-gejala PTSD seperti *Avoidance* dan *Hyperarousal* dapat dikawal atas kesedaran dan penghayatan kebersamaan bersama lingkungan masyarakat sekeliling. Pengelakan diri dan perasaan takut atau cemas apabila berdepan dengan orang lain mampu diatasi. Bahkan berjaya membina dan membentuk hubungan sosial yang harmoni.

Selain peranan pesakit terhadap hubungan sosialnya, suasana sekeliling amat mempengaruhi diri pesakit PTSD. Persekitaran yang baik akan membantu memulih pesakit, manakala persekitaran yang buruk akan membantutkan rawatan pesakit bahkan akan membuatnya lebih teruk. Bagi masyarakat sekeliling yang memahami konsep takdir serta peranan diri sebagai hamba dan khalifah akan mempunyai rasa tanggungjawab untuk membantu pesakit PTSD sama ada menjadi pembimbing atau penyokongnya. Kesedaran kedua-dua peranan iaitu hamba dan khalifah di dalam diri pesakit akan menatijahkan

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ Harus ditekankan di sini bahawa persamaan dan kesamarataan itu adalah pada nilai perhambaan. Hakikatnya wujud perbezaan antara setiap manusia pada sudut keimanan dan ketakwaan.

pengurangan tekanan pada psikologi dan membantu pesakit untuk memiliki penampilan dalam kehidupan seterusnya membina dan membentuk hubungan positif bersama masyarakat sekeliling.

Jadual 4.3. Rumusan Hubungan Antara Konsep Takdir Dengan Rawatan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Rawatan PTSD	PTSD	Takdir
Ubat-Ubatan	<ul style="list-style-type: none"> - Beberapa kajian menunjukkan keberkesannya untuk menangani tekanan dan kemurungan serta menstabilkan emosi - Perlu nasihat dan cadangan doktor yang mahir dengan PTSD dan memahami situasi pesakit. 	<ul style="list-style-type: none"> - Peranan manusia bukan penyembuh, tetapi berikhtiar merawat penyakit. - Tidak merasa lemah dan mengeluh apabila gagal dalam sesuatu rawatan. - Sikap berusaha tanpa berputus asa mendapatkan rawatan di samping penyertaan pengharapan kepada-Nya. - Beradab dengan ubat.
Psikoterapi Utama: Cognitive-Behavioral Therapy (CBT)	<ul style="list-style-type: none"> - Terapi ini menumpukan kepada proses mengubah corak berfikir seseorang dalam menanggapi dan menilai perasaan, fikiran, perilaku dan situasi tidak sihat. - <i>Exposure Therapy - Prolonged Exposure</i> mempunyai empat bahagian utama: pendidikan, latihan pernafasan, pendedahan secara langsung pendedahan imaginasi. 	<ul style="list-style-type: none"> - Menganjurkan seseorang untuk mengadu dan merintih kepada Allah yang sentiasa bersedia mendengar rintihan para hamba-Nya - Menjernihkan fikiran pesakit dengan pengetahuan akidah yang benar dengan mengenal siapa sebenarnya Tuhan dan perkara berkaitan dengannya termasuklah <i>al-Qada'</i> dan <i>al-Qadar</i>. - Pengetahuan dan kefahaman yang bersifat <i>aqliyyah</i> terhadap konsep takdir dan disulami perasaan dan penghayatan yang bersifat <i>zauqiyyah</i> terhadapnya akan menjadi dasar kepada rasa bertuhan dan perasaan ditentukan. - Keadaan ini menjadi pencetus kepada pemikiran yang positif dan tingkah laku yang baik.
Psikoterapi	<ul style="list-style-type: none"> - Manusia banyak 	<ul style="list-style-type: none"> - Kaedah rawatan CBT dan REBT boleh

Alternatif: <i>Rational Emotive Behavior Therapy (REBT)</i>	<p>dipengaruhi pandangan atau tafsiran apa yang terjadi pada dirinya.</p>	<p>dikatakan hampir selari dengan proses <i>takhalli</i>, <i>tahalli</i> dan <i>tajalli</i> dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah yang memiliki kemutlakan <i>Iradah</i> dan <i>Qudrah</i>.</p>
Psikoterapi Alternatif: <i>Psychodynamic Psychotherapy</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Menfokuskan kepada peranan akal bawah sedar dalam kelakuan pesakit. 	<ul style="list-style-type: none"> - Kefahaman konsep takdir yang dibentuk akan menghasilkan <i>zauq</i> iaitu penghayatan seterusnya mencorakkan tingkah laku.
Psikoterapi Alternatif: <i>Dramatherapy</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Memberi peluang kepada pesakit untuk membongkar potensi diri dari dalam. 	<ul style="list-style-type: none"> - Manusia hanya diberi kehendak untuk melakukan sesuatu pilihan tanpa mengetahui apa yang akan berlaku di masa akan datang. - Pengetahuan mengenai takdir sentiasa mendorong untuk meneroka keupayaan, potensi, kelebihan dan keistimewaan pada diri agar menempuhi apa sahaja suratan takdir yang ditetapkan.
Psikoterapi Alternatif: <i>Psychosocial, Group Therapy dan Family Therapy</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Menekankan aspek sosial iaitu suatu usaha merawat pesakit melalui hubungan keseimbangan antara keadaan sosial dengan kondisi mental. - Proses memulih dan meningkatkan keupayaan pesakit supaya mereka dapat berperanan dan memberi sumbangan dalam masyarakat. 	<ul style="list-style-type: none"> - Takdir bukan sahaja dapat meningkatkan potensi dan peranan diri dalam masyarakat, bahkan memberi kesedaran dua peranan asasi diri iaitu peranan sebagai hamba dan khalifah. - Kesedaran bahawa Allah maha berkuasa menimbulkan elemen reda menerima pengalaman traumatik yang dilalui. - Mendorong pesakit PTSD membentuk kesabaran serta meletakkan pergantungan dan pengharapan kepada Allah. - Kesedaran diri dan orang sekeliling sebagai khalifah untuk memakmurkan muka bumi ini menimbulkan penghayatan kebersamaan dalam melaksanakan tanggungjawab bersama. - Masyarakat sekeliling yang memahami konsep takdir mempunyai rasa tanggungjawab untuk membantu pesakit PTSD.

		- Pengelakan diri dan perasaan takut atau cemas apabila berdepan dengan orang lain mampu diatasi. Bahkan berjaya membina dan membentuk hubungan sosial yang harmoni.
--	--	--

4.6 Konsep Takdir Sebagai Sokongan Psikospiritual Bagi *Post-Traumatic Stress*

Disorder

Seperti yang dinyatakan sebelum ini bahawa takdir adalah ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah kepada setiap makhluk sama ada dalam bentuk kebaikan atau keburukan.⁴³⁹

Pengetahuan dan kefahaman yang tepat terhadap konsep takdir akan membentuk kejituan keimanan lantas menatijahkan rasa dan penghayatan di dalam diri. Keadaan ini memberi implikasi positif kepada pegangan akidah, akhlak dan jati diri manusia selain mampu menyelesaikan beberapa permasalahan yang wujud persekitaran kehidupan manusia sama ada dalam konteks memotivasikan manusia dalam berikhtiar ataupun dalam konteks membentuk jiwa yang sentiasa reda dengan apa sahaja ujian yang diterima.

Antara ujian yang sering menghinggapai manusia adalah berdepan dengan situasi yang sedih, pilu, gerun dan menakutkan. Situasi tersebut boleh menjadi faktor kepada gangguan pada akal, emosi dan tingkah laku yang dikenali sebagai PTSD. Kaedah rawatan CBT atau lebih spesifiknya *Prologed Exposure Therapy* yang dikira sebagai rawatan utama bagi PTSD sangat bersesuaian untuk dimodifikasi dengan menyerapkan elemen kerohanian sebagai pelengkap rawatan tersebut.

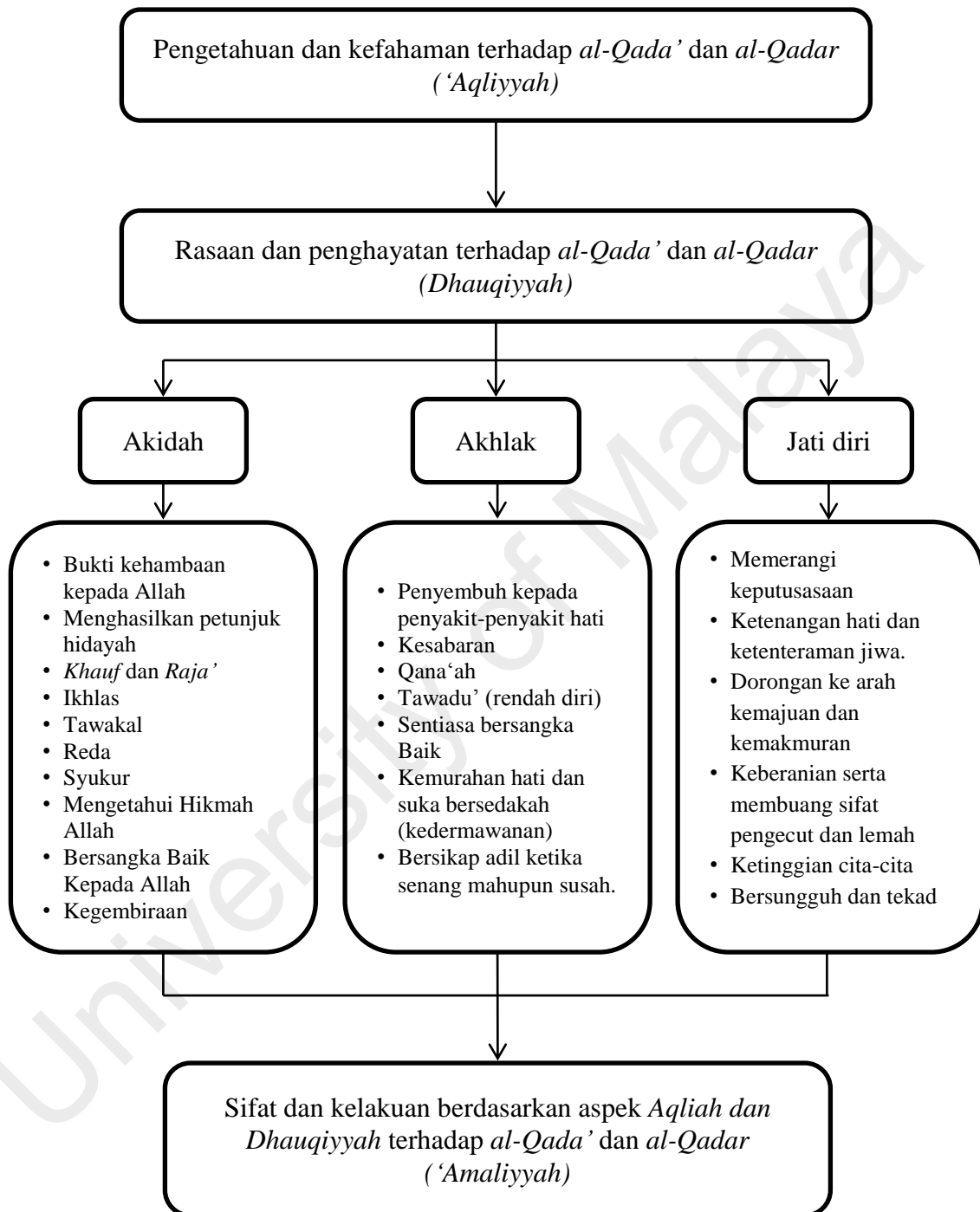
Dengan memberi pendedahan terhadap pengalaman atau situasi traumatik secara beransur dan sistematik terhadap pesakit, penyerapan kefahaman takdir mewakili elemen

⁴³⁹ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta’rifat*, 64.

kerohanian boleh diterapkan kepada pesakit. Tidak sekadar terhenti pada pendedahan pengalaman traumatik tersebut, pesakit turut didedahkan bahawa pengalaman traumatik tersebut merupakan apa yang telah ditetapkan oleh Allah, kita sebagai hamba-Nya hanya sekadar menjalaninya. Perkara-perkara yang berkaitan dengan trauma pada asalnya menjadi suatu perkara yang paling digeruni pesakit dapat diubah menjadi seperti biasa.

Penekanan aspek '*aqliyyah*' ini akan menjadi faktor kepada perkembangan aspek '*dhauqiyyah*' iaitu rasa dan penghayatan seterusnya menatijahkan perubahan positif di dalam diri individu lantas mencorakkan keseimbangan dalam masyarakat. Rumusan proses ini boleh dilihat pada rajah 4.1.

Rajah 4.1. Proses Perubahan Tingkah Laku Melalui Pemahaman dan Penghayatan Konsep Takdir⁴⁴⁰



⁴⁴⁰ Kesan positif beriman kepada takdir boleh dirujuk kepada Abdul Karim Zaidan, *al-Qada' wa al-Qadar wa Atharuhu*, 45-71. Mustafa Sa'id al-Khan dan Muhyi al-Din Dib Mastu, *al-'Aqidah al-Islamiyyah: Arkanuha – Haqaiquha – Mufsidatuha*, 473-474. Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 87-118. Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *al-Qada' wa al-Qadar*, 109-112. Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 205-280, Yusuf al-Qaradawi, *al-Iman bi al-Qadar*, 88-101.

Terkait soal gangguan PTSD yang antara gejalanya adalah pengelakan dan ketakutan yang berlebihan terhadap perkara yang tidak sepatutnya dielak dan ditakuti, ia sukar berlaku secara berterusan kepada orang yang berpegang teguh kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* kerana mereka menyerahkan diri kepada Allah. Mereka yang tunduk dan menyerahkan diri kepada Allah adalah kerana mengetahui bahawa segala yang berlaku kepada diri tidak akan pernah terlepas daripada perancangan Allah. Dari itu, di dalam hati mereka tiada ruang untuk wujud ketakutan kepada makhluk lain. Di dalam penyerahan diri tersebut, terkandung permohonan titipan dan perlindungan kepada Allah daripada sebarang bentuk gangguan. Bukan itu sahaja, keberanian juga dapat dibentuk di dalam diri apabila seseorang mengimani takdir Allah setelah membuang perasaan lemah dan sifat pengecut kerana keyakinan bahawa sesuatu musibah tidak akan berlaku walaupun seluruh manusia bersepakat untuk memberi kemudahan kepada diri melainkan ia telah ditentukan oleh Allah.

Takdir mampu mengikis gejala pengelakan pesakit PTSD iaitu gejala normal yang lahir selepas mengalami pengalaman traumatik. Orang yang berpegang kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar* sentiasa meletakkan pengharapan kepada Allah tanpa wujud langsung prasangka buruk kepada-Nya. Walaupunpun melalui pengalaman traumatik yang menyakitkan, mereka tidak menyalahkan ketetapan Allah sehingga lahir di dalam diri mereka perasaan senang sama ada dalam bentuk kelapangan atau dalam bentuk hikmah yang tersembunyi. Kesenangan dan ketenangan yang hadir adalah kerana mereka mengetahui bahawa setiap ketetapan Allah mempunyai keadilan, kebijaksanaan dan kasih sayang.

Beriman kepada takdir mendorong seseorang untuk mengetahui dan memikirkan hikmah ketetapan sama ada berbentuk kebaikan atau keburukan yang telah ditentukan oleh Allah. Ini adalah kerana dia mengetahui sesuatu itu bukanlah hanya sekadar dilihat secara zahir. Terkadang perkara yang dilihat baik dan disukai belum tentu baik pada hakikatnya dan begitu juga sebaliknya. Allah sebagai pencipta dan pengatur takdir lebih mengetahui kemaslahatan dan akibat perkaranya.

Mereka akan sentiasa berprasangka baik kepada Allah dan berterusan bergantung harap kepada-Nya kerana mereka mengetahui bahawa setiap trauma yang dihadapi pasti diiringi kesempurnaan, hikmah, didikan, keadilan dan kasih sayang. Misalnya apabila ditimba ujian bala, tidak pernah langsung terlintas di benak hati untuk menyalahkan Tuhan sang penentu segala. Malah kesabaran sentiasa menyelubungi diri lantas merungkai hikmah di sebalik ujian tersebut. Bagi mereka, harapan sentiasa wujud apabila meletakkan sepenuhnya pegantungan kepada Allah.

Keimanan yang benar terhadap takdir akan melahirkan perasaan kehambaan yang penuh dengan kesabaran terhadap ketentuan yang bersifat bebanan sama ada kepada diri, keluarga, harta atau dalam masyarakat sekalipun. Keimanan mengajar muslim untuk memiliki sifat sabar walaupun pada perkara yang sangat dibenci sama ada dengan kesedaran atau terpaksa. Dengan itu, wujud ketenangan ketika menanggung bebanan dan penderitaan. Ini sangatlah berbeza dengan orang yang tidak beriman atau lemah imannya kepada takdir. Mereka tidak bersabar walaupun ketika berdepan dengan masalah yang kecil dan remah. Hatinya menjadi tidak tenang, dirinya diselimuti kesedihan dan di wajahnya kelihatan kemurungan.

Keimanan terhadap takdir Allah seterusnya membawa seseorang kepada kedudukan *reda* atas kesedaran bahawa semua makhluk adalah milik Allah. Pemilik bebas melakukan apa sahaja terhadap hak kepemilikannya sepertimana yang Dia kehendaki. *Reda* merupakan pintu Allah yang paling besar dan ia dianggap sebagai syurga dunia. *Reda* juga merupakan keadaan kerehatan bagi para ahli ibadah dan penghibur bagi orang yang rindu menagih cinta Illahi. Bagi pesakit PTSD, mereka perlu sedar kebimbangan dan kegelisan di saat diuji musibah tidak akan mampu menyekat atau mengubah takdir tersebut.

Apabila gandingan sabar dan *reda* yang dilatari keimanan terhadap takdir Allah maka akan wujud ketenangan hati dan ketenteraman jiwa. Ketenangan ini pasti tidak akan dapat dikecap melainkan dengan keimanan kepada Allah dan takdir-Nya kerana sentiasa berasa senang dengan ketentuan Allah dan tidak banyak berfikir tentang keburukan yang mendatang walaupun selepas melalui peristiwa yang menyedih dan menyakitkan. Walaupun igauan tersebut hadir juga, keberanian, kesabaran dan ketabahan tetap disemat sehingga dapat meringankannya. Ketenangan yang dirasakan merupakan hasil kebergantungan kepada Allah dan bukannya kepada usaha yang hanya sekadar menjadi sebab.

Orang yang beriman dengan takdir mempunyai sifat *reda* dan syukur sehingga membawa kepada keadaan kegembiraan iaitu mereka sentiasa gembira dengan segala takdir yang telah ditetapkan kepadanya. Tuntasnya, orang beriman tidak akan memperoleh kegembiraan melainkan ia di dalam perkara-perkara yang sudah ditakdirkan. Maksudnya ialah apabila takdir itu berbentuk kenikmatan atau kebaikan, mereka bersyukur manakala apabila ia berbentuk keburukan atau musibah, mereka bersabar. Menurut Muhammad Hassan, sesiapa yang sampai ke darjat ini, mereka telah merasai segala kenikmatan dan

kegembiraan.⁴⁴¹ Ketika ini amat mustahil bagi gejala PTSD untuk terus berkembang dan menyerang pesakit.

Seperti rawatan EMDR yang cuba mengubah cara bertindak balas terhadap kenangan trauma, takdir turut berperanan mengubah persepsi pesakit supaya sentiasa berfikir bahawa pengalaman trauma bukanlah pengakhiran bagi segalanya. Pembentukan dan pengukuhan keimanan kepada takdir akan melahirkan sikap berani untuk bergerak lebih maju. Keraguan dan kegentaran sedikit pun tidak wujud, malah jiwa dan semangat sentiasa bergelora kerana meyakini bahawa apa sahaja yang bakal dihadapi tidak akan terlepas daripada ketentuan Allah.

Pesakit PTSD kerap memfokuskan sesuatu yang tidak penting dan reda dengan kehinaan. Imbauan dan igauan tanpa sengaja yang sering menyerang fikiran dianggap sebagai suatu gangguan yang sangat besar. Namun keimanan yang benar terhadap takdir dapat mencetus dan memacu keinginan dan cita-cita yang tinggi serta menghindar daripada kemalasan dan penyerahan kepada takdir semata tanpa usaha. Keinginan yang tinggi adalah suatu tindakan yang menganggap kecil perkara yang bukan pengakhiran. Oleh itu, sesiapa yang beriman dengan takdir Allah, sentiasa mencari kesempurnaan dalam sesuatu perkara dan mengelak daripada perkara yang remeh. Keimanan ini mendorong perasaan untuk sentiasa berusaha mengubah keadaan yang sukar kepada keadaan yang lebih baik.

Takdir membina kepercayaan bahawa dunia bukanlah penamat segalanya, ia hanya sebagai satu persinggahan kepada perjalanan yang sangat panjang. Persinggahan sebentar inilah menjadi kayu ukur kepada baik atau buruk situasi destinasi seterusnya. Pada persinggahan ini, manusia diberikan pilihan untuk mengikut *mashiah syar'iiyyah* yang

⁴⁴¹ Muhammad Hassan, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 220.

ditetapkan Allah. Secara mudahnya, kepercayaan terhadap takdir melahirkan insan yang sentiasa mentaati perintah Allah dan meninggalkan larangan-Nya.

Orang yang beriman dengan takdir akan bersungguh-sungguh dalam setiap perkara dan sentiasa memanfaatkan peluang yang hadir kepadanya. Mereka sangat mahukan segala kebaikan sama ada kebaikan di dunia atau akhirat. Kesungguhan ini lahir kerana takdir di dalam Islam mengajar untuk tidak sekadar menyerah, tetapi berusaha untuk menghasilkan sebab-sebab bagi menghalang sesuatu takdir yang berkemungkinan berlaku selagi takdir itu menjadi rahsia yang manusia tidak ketahui. Ringkasnya ialah menghalang sesuatu takdir dengan takdir yang lain.

Oleh itu, bagi pesakit PTSD yang beriman kepada takdir sentiasa mengambil inisiatif bagi merawat gangguan yang wujud tanpa mengenal erti putus asa serta sentiasa optimis dalam segala hal. Mereka sedar bahawa sebalik kesusahan itu terdapat kemudahan. Dari itu mereka sentiasa berusaha mengharungi liku-liku kehidupan. Mereka tidak merasa lemah dan mengeluh apabila gagal dalam sesuatu usaha tetapi sentiasa memperbaharui ikhtiar sebagai asbab kesembuhan disamping penyertaan permohonan pertolongan daripada Allah. Manakala pesakit PTSD yang tidak beriman kepada takdir mudah baginya untuk berputus asa. Apabila sesuatu musibah berlaku, sangkaanya ialah ia akan sentiasa berterusan tiada pengakhiraan sehingga menenggelamkan kehidupannya.

Keresahan yang melampau bagi pesakit PTSD dapat dicegah dengan wujudnya tawakal dalam diri. Tawakal merupakan antara kesan terbesar bagi mereka yang beriman dan memahami mengenai konsep takdir yang diajar di dalam Islam. Ia tidak dapat dilaksanakan melainkan setelah diiringi dengan usaha dan ikhtiar bagi merawat gangguan tersebut. Kefahaman yang benar kepada konsep takdir adalah sangat penting dalam

membentuk sikap bertawakal yang sebenar, bukan hanya semata berserah bulat-bulat kepada Allah tanpa disertai kegigihan dan kesungguhan usaha.

Selain bertawakal kepada Allah, pesakit PTSD akan berikhtiar dengan berusaha mendapatkan pelbagai rawatan terbaik. Namun kebergantungan hati bukanlah kepada ikhtiar tersebut kerana ia hanyalah sekadar asbab semata, tetapi mengikat hati kepada Allah yang menentukan segala. Muhammad Ibrahim al-Hamd menyatakan seseorang yang bertawakal menyerahkan urusan kepada Allah, dia akan diberikan kekuatan, kesabaran dan tekad. Allah akan membentangkan kepadanya pelbagai kebaikan akibat daripada ikhtiar usahanya serta memalingkannya daripada pelbagai bencana yang merupakan halangan ikhtiar.⁴⁴²

Takdir mendorong pesakit untuk sering menitipkan doa kepada Allah. Boleh dikatakan permohonan doa merupakan rawatan psikoterapi umum. Dalam psikoterapi, luahan dan rintihan pesakit kepada perawat dianggap sebagai sokongan penghargaan dan perhatian. Ketika berdoa adalah lebih lagi daripada itu iaitu luahan dan rintihan ditujukan kepada yang maha Mendengar. Di saat memohon pertolongan kepada Allah, perasaan benar-benar memohon itu tidak akan dapat dirasai melainkan dengan kepercayaan yang benar-benar kepada takdir iaitu kepercayaan bahawa manusia tiada memiliki kuasa yang mutlak, segalanya di bawah takluk *Iradah* dan *Qudrah* Allah. Manusia atau makhluk lainnya tidak mempunyai sedikitpun kuasa.

Pegangan akidah terhadap takdir Allah tidak boleh berbentuk *zan*, *waham* atau *syak*, tetapi ia perlulah bersifat keyakinan yang berterusan. Bahkan bukan sahaja berterusan yang statik, manusia dipertanggungjawabkan untuk sentiasa menambahbaik keimanan tersebut.

⁴⁴² Muhammad Ibrahim al-Hamd, *al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*, 92.

Keimanan ini yang secara tidak langsung menjadi rawatan psikospiritual akan sama menjadi proses yang berpanjangan dan berterusan.

4.7 Kesimpulan

Masalah *Post-Traumatic Stress Disorder* yang kompleks memerlukan pendekatan yang bersifat komprehensif dan melengkapinya semua aspek gangguannya. Justeru, penulis cuba mencadangkan kaedah rawatan PTSD haruslah bersifat kombinasi daripada pelbagai bentuk rawatan meliputi ubat-ubatan dan terapi di samping memenuhi keperluan kerohanian. Pendekatan kepelbagaian gabungan rawatan tersebut mendasari prinsip bantuan mengembalikan kesembuhan secara alamiah. Ia meliputi bantuan sokongan fizikal, emosi, sosial yang akan mempengaruhi aspek psikologi, fisiologi, sosiologi, perilaku dan spiritual pesakit. Kefahaman dan penghayatan terhadap konsep takdir yang mewakili aspek kerohanian berupaya menghalang faktor pencetus dan perkembangan PTSD serta membantu keberkesanan rawatan yang sedia ada.

BAB 5

KESIMPULAN DAN CADANGAN

5.1 Pendahuluan

Kajian ini telah membahas dan mengupas mengenai konsep takdir menurut Islam dengan menyentuh mengenai persoalan-persoalan sekitarnya. Tidak sekadar itu, penulis cuba melihat aplikasinya sebagai psikospiritual Islam dengan menghubungkannya dengan masalah PTSD sebagai salah satu gangguan utama pada psikologi manusia. Pada bahagian ini, penulis akan membuat kesimpulan atau rumusan kepada setiap bab dan bahagian serta keseluruhan kajian yang telah dilakukan. Seterusnya penulis akan mengemukakan beberapa pandangan, cadangan dan saranan kepada beberapa pihak hasil daripada kajian ini.

5.2 Kesimpulan

Pada keseluruhan kajian ini, terdapat banyak kesimpulan yang boleh dilakukan. Di awal kajian, penulis memuatkan aspek-aspek latar belakang kajian yang turut menyentuh persoalan dan objektif kajian. Penetapan objektif sangat penting dalam menentukan fokus kajian ini. Setiap objektif cuba dicapai dan dikupas pada sesuatu bab. Bagi memudahkan kesimpulan kajian ini dilakukan, penulis membuat kesimpulan berdasarkan objektif-objektif kajian ini.

5.2.1 Meneliti Konsep Takdir Dalam Islam

Objektif pertama ini telah dicapai dalam sebahagian bab pertama iaitu pada bahagian kajian literatur dan keseluruhan bab kedua. Mengenai kajian literatur yang berkait dengan objektif

pertama, ia telah diolah berdasarkan dua tema iaitu konsep takdir dan hubungan konsep takdir dengan psikologi. Penulis telah membaca serta meneliti kajian dan penulisan yang berkaitan dengannya. Setiap kajian tersebut dikod, dikritik, dikomen dan dirumus sehingga ia menjadi landasan teori yang cukup kuat bagi kajian ini.

Penulis mendapati banyak kajian mengenai konsep takdir yang telah dilakukan adalah bersifat teoritikal kerana perbincangan mengenainya masih dan sentiasa relevan untuk dikaji. Perdebatan mengenainya sehingga wujud aliran atau fahaman sama ada dengan nama yang tradisional atau kontemporari masih tetap mekar dalam masyarakat umum sehingga kini. Setiap penulisan yang menyentuh perdebatan ini secara umumnya pasti tidak akan terlepas dari berbincang tentang dua aliran yang saling bercanggah dan berlawanan iaitu *al-Qadariyyah* dan *al-Jabariyyah*. Walaupun nama dua aliran ini tidak lagi wujud, tetapi fahaman ini masih berada di dalam benak fikiran dan pegangan hati sebahagian umat Islam.

Selain itu, penulis dapati terdapat beberapa kajian mengenai konsep takdir dikupas dengan dikaitkan dengan isu psikologi dan tingkah laku manusia. Namun, boleh dikatakan hampir kesemuanya hanya berkisar analisis dan pembuktian perubahan emosi dan sikap berlatarbelakangkan elemen-elemen yang terkandung di dalam takdir tanpa melihat dengan fokus takdir sebagai salah satu landasan psikospiritual Islam. Kebanyakan kajian tersebut juga hanya mengaitkan takdir dengan situasi psikologi secara umum sahaja, tanpa menetapkan fokus atau skop kepada masalah psikologi.

Pada keseluruhan bab dua, penulis membentangkan konsep takdir. Perbincangan mengenai konsep takdir di dalam Islam sangat panjang dan luas. Namun, penulisan ini ditulis padat tetapi menyeluruh dengan menyentuh aspek-aspek teras di dalam *al-Qada'*

dan *al-Qadar*. Banyak aspek dan persoalan yang timbul dalam perbincangan mengenainya. Bahkan takdir akan dilihat berbeza dari perspektif yang pelbagai dan berbeza. Sehubungan itu, kerangka konsep takdir dalam kajian ini difokuskan pada perspektif *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Didahului dengan perbincangan definisi bahasa lagi, sudah terdapat perbezaan pandangan dalam memberi tafsiran dan makna terhadap kalimah *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Perbezaan tersebut bukanlah sesuatu yang sangat besar kerana apabila dilihat pada definisi istilah, masing-masing bersetuju bahawa takdir mesti merangkumi dua komponen asas yang berlaziman, pertamanya ialah Allah mengetahui segala melalui ilmu-Nya yang qadim. Keduanya ialah beriman kepada kehendak Allah yang mesti lulus dan kudrat-Nya yang meliputi iaitu percaya kepada apa yang dikehendaki oleh Allah itu pasti berlaku dan apa yang tidak dikehendaki-Nya pasti tidak akan berlaku. Keimanan terhadap takdir haruslah terbina atas jalan yakin tanpa wujud langsung sangkaan dan syak. Untuk itu, penulis turut hadirkan beberapa bentuk pendalilan pengisbatan terhadap takdir.

Bagi memudahkan akidah *al-Qada'* dan *al-Qadar* difahami oleh umat Islam, para ulama berusaha membuat formulasi mengenainya. Keimanan kepada takdir mestilah terbina daripada empat rukun atau peringkat yang saling berkait dan melengkap iaitu bermula dengan *al-'Ilmu*, *al-Kitabah*, *al-Mashi'ah* dan seterusnya *al-Khalq*. Mengimani keempat-empat rukun takdir ini merupakan syarat kesempurnaan iman seseorang terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* Allah dengan maksud jika seseorang terkurang walaupun satu daripada empat rukun ini maka rosaklah imannya terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Rukun-rukun ini merupakan pintu masuk kepada pembinaan pemahaman terhadap takdir Allah. Sesiapa

yang tidak beriman dengan keempat-empat peringkat ini, maka ia belum lagi beriman dengan *al-Qada'* dan *al-Qadar*.

Walaupun begitu, sebahagian karya akidah terutamanya di jawi nusantara tidak banyak mengupas perbahasan takdir secara langsung. Namun jika dintinjau lebih teliti, sebenarnya ia telah disentuh di dalam perbahasan sifat wajib Allah iaitu '*Ilmu, Iradah dan Qudrah*', sifat harus-Nya serta perbahasan *af'al*-Nya. Perkaitan antara rukun atau peringkat takdir sangat erat dengan perbahasan tiga sifat ini. Rentetan itu, pada bahagian rukun takdir, penulis menghuraikan secara mikro perbahasan sifat '*Ilmu, Iradah dan Qudrah*' pada rukun *al-'Ilmu, al-Mashi'ah* dan *al-Khalq*.

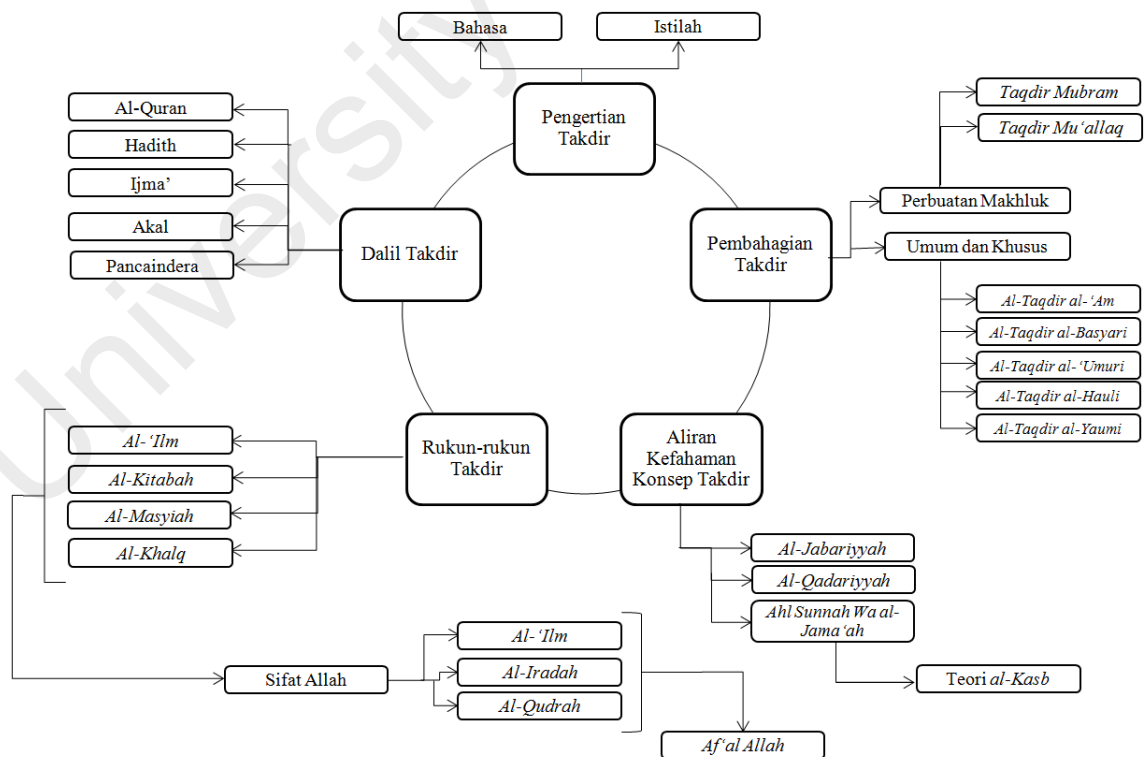
Dalam menanggapi perbahasan sifat *Iradah dan Qudrah*, terkait isu dalam *Af'al Allah* dan *Af'al al-'Ibad* sering dipersoal dan diperdebatkan sehingga melahirkan dua aliran yang saling bercanggah iaitu aliran *al-Qadariyyah* dan aliran *al-Jabariyyah*. Aliran *al-Qadariyyah* memfokuskan kepada keautoritian kehendak dan perbuatan manusia. Hal ini dengan maksud kehendak dan perbuatan manusia adalah bebas tanpa ada campur tangan daripada Tuhan. Manakala aliran *al-Jabariyyah* berpegang bahawa tiada langsung wujud kebebasan di sisi manusia dalam kehendak dan perbuatan. Oleh kerana itu, selain memuatkan aspek rukun, *maratib* dan lain-lain ketika membincangkan mengenai konsep takdir, penulis turut menyenaraikan perbincangan aliran yang dianggap juga penting sebagai pembinaan kerangka teori. Bahkan, pengenalan terhadap dua aliran ini dapat menambahkan lagi kefahaman terhadap pegangan akidah *al-Qada'* dan *al-Qadar* berdasarkan neraca *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Kehendak dan kuasa mutlak yang ada pada Allah memberi sedikit waham kepada sebahagian umat Islam bahawa makhluk tidak langsung dikurniakan pilihan dan usaha.

Oleh kerana itu, sebahagian ulama membuat rumusan dengan mengemukakan klasifikasi pada takdir iaitu *Taqdir Mubram* dan *Taqdir Mu'allaq*. Klasifikasi ini hanyalah pada sudut zahir (majaz) sahaja semata-mata. Sedangkan pada sudut Ilmu Allah semua takdir adalah tetap iaitu tidak berubah sama sekali.

Daripada keseluruhan perbincangan konsep takdir ini, ia sangat penting untuk difahami melalui kefahaman yang benar secara pasti dan yakin tanpa wujud sebarang kesangsian. Kefahaman terhadap takdir akan menjadi pencetus kepada penghayatan keimanan terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* seterusnya menghasilkan nilai-nilai positif pada aspek akidah, akhlak dan jati diri. Keseluruhan implikasi tersebut akan sentiasa memandu individu dan masyarakat ke arah yang kehidupan yang lebih positif dan harmoni.

Rajah 5.1: Rumusan objektif pertama (konsep takdir)



5.2.2 Mengkaji Konsep *Post-Traumatic Stress Disorder* dan Pendekatan Rawatan Umum Dalam Menanganinya

Objektif kedua ini telah dicapai pada sebahagian bab pertama iaitu pada bahagian kajian literatur dan keseluruhan bab tiga. Berdasarkan penelitian penulis terhadap artikel-artikel kajian yang dilakukan mengenai PTSD, tidak banyak yang cuba memberikan definisi tersendiri secara peribadi. Hal ini kerana dalam disiplin mengenal pasti dan mendiagnosis kecederaan pada emosi atau psikologi, terdapat satu manual yang paling berautoriti dan menjadi sumber rujukan utama iaitu *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder* (DSM). Manual yang diterbitkan oleh *American Psychiatric Association* (APA) ini dianggap sebagai Bible bagi para ahli psikologi di barat. Maka, semestinya para pengkaji akan mengambil DSM sebagai rujukan dalam mengemukakan teori dan konsep PTSD. Kaedah diagnosis secara lengkap turut diambil daripada rujukan ini.

PTSD merupakan gangguan yang melibatkan akal, jiwa dan rohani serta mewujudkan kesenjangan dalam perhubungan sosial. Kesyumulan agama Islam mengambil berat aspek akal dan jiwa sehingga memposisikan kedua-keduanya di dalam senarai *al-daruriyyah al-khams* iaitu tuntutan penjagaan dan pemeliharaan terhadapnya. Justeru PTSD yang dihadapi perlu diambil berat dan diatasi oleh individu muslim sebagai salah satu galasan tanggungjawab.

Faktor pencetus PTSD boleh dibahagi kepada dua. Pertamanya, faktor dalaman yang melibatkan emosi iaitu seperti sangkaan buruk, tindakan yang tidak sesuai ketika menghadapi peristiwa traumatik, dan berkembangnya *Acute Stress Disorder*. Keduanya ialah faktor yang bersifat luaran iaitu apabila seseorang individu menghadapi situasi yang menyebabkan tekanan trauma melampau yang tidak dijangka. Setiap peristiwa traumatik

tersebut mestilah mengandungi empat elemen sehingga mencetuskan PTSD. Pertama, berlaku peristiwa traumatik sama ada besar atau kecil. Kedua, memberi ancaman kepada kehidupan sama ada pada diri sendiri atau orang lain. Ketiga, ia berlaku tanpa diduga dan keempat, kejadian tersebut melahirkan perasaan takut dan tidak berdaya dalam diri orang yang terlibat. Selain mengalami sendiri pengalaman traumatik secara langsung. Perkaitan gangguan *Secondary Traumatic Stress* (STS) sangat berkait rapat dengan PTSD. Gejala yang wujud pada mereka adalah sama seperti gejala-gejala pesakit PTSD. STS merujuk kepada penderitaan emosi kerana penderitaan emosi orang lain.

Secara umumnya, gejala PTSD dapat dikenalpasti daripada tiga ciri utama iaitu: 1) *Reexperiencing* (imbauan kembali) iaitu pesakit sering kali diserang ingatan berkenaan kejadian trauma yang berlaku sehingga mengganggu jiwa pesakit, 2) *Avoidance* (pengelakan) iaitu pesakit sentiasa bersungguh untuk mengelak dan menghindari daripada apa sahaja situasi yang berkaitan dengan peristiwa trauma dan ingatan yang membawanya, dan 3) *Hyperarousal* (keresahan atau kewaspadaan berlebihan) iaitu keadaan pesakit yang berada dalam keresahan melampau dan mudah terkejut serta keterlaluan di dalam mewaspadaikan apa sahaja. Kehadiran tiga ciri utama tersebut mestilah didahului dengan *exposure* iaitu pendedahan seseorang individu terhadap trauma sama ada mengalami sendiri atau sekadar menyaksikan kejadian trauma tersebut. Ciri tersebut juga hendaklah berlarutan dalam tempoh masa yang lama sekurang-sekurangnya satu bulan. PTSD memberi kesan kepada keadaan diri, psikologi, perkembangan dan hubungan individu. Apabila ia tidak diatasi dengan betul ia akan memberi impak dengan kemunculan gangguan dalam pelbagai aspek yang merangkumi fizikal, kognitif, emosi, perilaku, sosial dan spiritual.

Menyentuh berkenaan rawatan PTSD, penulis dapati terdapat dua bentuk rawatan yang dilakukan terhadap pesakit PTSD iaitu farmakoterapi dan psikoterapi. Pada sorotan literatur dalam bab satu, penulis hanya mengemukakan satu sahaja kajian mengenai rawatan ubat-ubatan kerana tidak mahu mengupas rawatan tersebut dengan lebih panjang dan lebar. Penulis lebih menumpukan kepada rawatan psikoterapi dengan menyenaraikan beberapa kajian yang pernah dilakukan.

Selain CBT, terdapat beberapa kaedah terapi yang pernah dicadangkan bagi merawat PTSD. Antaranya ialah *Prolonged Exposure Therapy* (PE), *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT), *Eye Movement Desensitization Reprocessing* (EMDR), *Psychodynamic Psychotherapy*, *Drama Therapy*, *Psychosocial*, *Group Therapy*, *Family Therapy* dan *Play Therapy*. Setiap rawatan ini akan telah disentuh secara sepintas bagaimana ia diaplikasikan. Secara konklusi daripada pelbagai kaedah terapi, *Exposure Therapy* atau lebih tepatnya *Prolonged Exposure Therapy* (PE) yang merupakan salah satu teknik daripada *Cognitive Behavioral Therapy* (CBT) terbukti adalah rawatan terbaik dan efektif bagi pesakit PTSD. Ia menekankan perubahan positif aspek kognitif yang akan mempengaruhi tingkah laku pesakit. Atas faktor itu, penulis meletakkan ia sebagai rawatan terapi utama bagi PTSD.

PTSD dilihat sangat menyumbang kepada kecederaan dan kerosakan teruk pada akal dan emosi. Oleh itu, di barat terdapat banyak kajian dan penulisan mengenainya bahkan sehingga kini banyak lagi rawatan yang cuba diutarakan oleh para pengkaji. Walaupun begitu, ia seakan diganggap enteng, bahkan boleh dikatakan ia langsung tidak dihiraukan oleh sebahagian besar masyarakat Malaysia. Misalnya dapat dilihat selepas beberapa siri bencana alam seperti banjir, kebanyakan bantuan yang dihulur adalah

berbentuk material atau kebendaan, tidak banyak bantuan berbentuk motivasi atau rawatan pada rohani dan emosi mangsa.

Tuntutan kifayah memahami gangguan PTSD oleh sebahagian umat Islam disentuh pada penghujung bab tiga dengan melihat pandangan Islam terhadapnya melalui perkaitan dengan ayat-ayat al-Quran, Hadith dan karya-karya para ulama. Secara literalnya, terminologi *Post-Traumatic Stress Disorder* tidak dinyatakan secara jelas di dalam tradisi keilmuan Islam. Namun bukan bermaksud tiada langsung kajian atau penulisan berkenaan dengannya di dalam tradisi keilmuan Islam. Asasnya telah disentuh dan dibincangkan di dalam teks-teks wahyu dan karya-karya ulama silam dengan menggunakan istilah yang lain.

Menyentuh perbahasan PTSD melalui al-Quran, beberapa gejala atau tanda psikopatologi ini boleh dibuat perkaitan dengan kalimah atau kisah di dalam kitab suci ini. Misalnya, firman Allah yang menyatakan di dalam beberapa ayat yang menunjukkan bahawa manusia diciptakan secara fitrah mempunyai tabiat resah gelisah apabila berada dalam keadaan kepayahan. Lebih khusus, dalam surah al-Ma'arij ayat 19 hingga 22, terdapat beberapa kalimah yang boleh dikaitkan dengan gejala PTSD iaitu; 1) kalimah *al-Halu'* (الهلوع) yang bermaksud takut dan terlalu tidak sabar, 2) kalimah *al-Jaz'u* (الجزع) yang bermaksud mengeluh dan tidak sabar, dan 3) kalimah *al-Man'u* (المنع) bermaksud menghalang atau menahan. Kedua-dua kalimah pertama boleh dikaitkan dengan gejala *Hyperarousal* iaitu ketakutan dan kebimbangan. Manakala kalimah ketiga boleh dikaitkan dengan gejala *Avoidance* iaitu menghalang diri daripada apa sahaja situasi yang berkaitan dengan peristiwa trauma.

Dalam menyorot sirah Rasulullah pula, struktur psikologi baginda pernah mengalami kesedihan dan kecemasan akibat daripada pelbagai ujian yang dihadapi seperti beberapa siri peristiwa tekanan daripada kaum Quraisy yang mengganggu para pengikut baginda yang melampaui batas kemanusiaan. Keadaan kesedihan tersebut seakan bertambah parah apabila berlaku peristiwa kematian isteri tercinta, Siti Khadijah dan bapa saudara, Abu Talib yang menjadi tulang belakang dan penyokong kepada gerak kerja dakwah membuatkan baginda berada dalam situasi kesedihan dan berdukacita sehingga tahun tersebut disebut '*Aam al-Huzn*' yang bermaksud Tahun Kesedihan. Bebanan kesedihan ditambah lagi apabila dakwah baginda di Taif ditentang dengan kekasaran dan kekerasan.

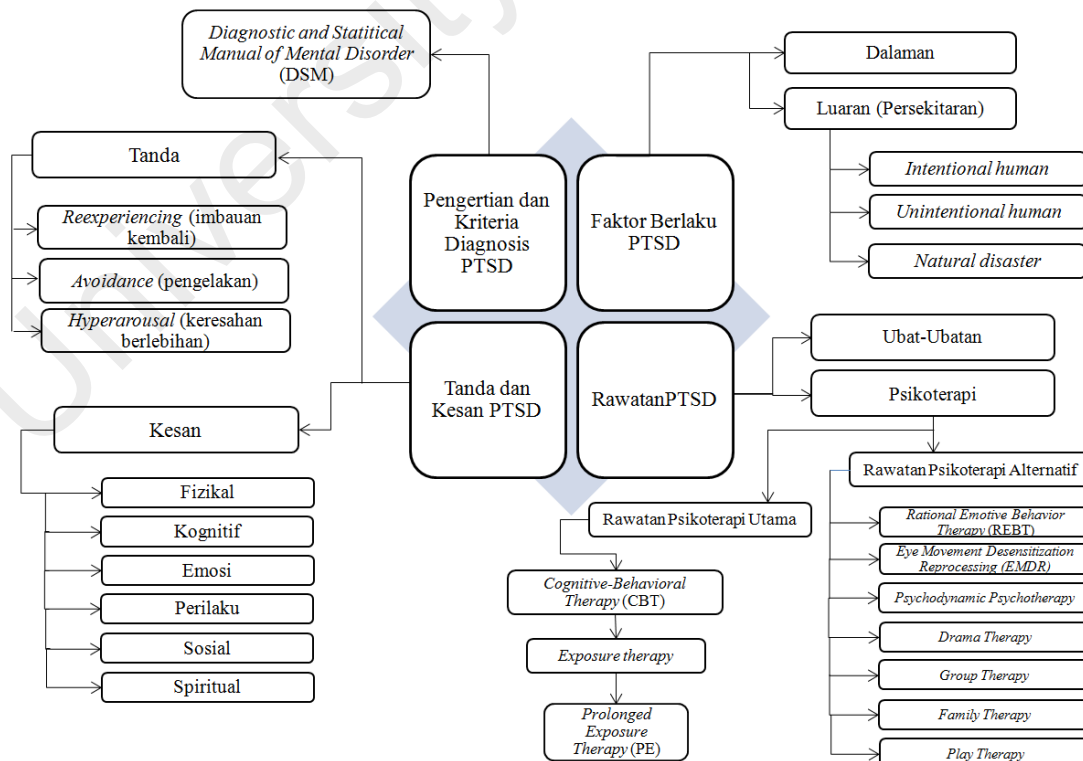
Sebagai seorang nabi, baginda memiliki segala sifat kemanusiaan. Kesedihan tersebut boleh dikira sebagai salah satu gejala PTSD yang normal berlaku kepada manusia normal. Namun sebagai seorang nabi, kesedihan baginda tidak begitu ketara dan menonjol kerana pertolongan Allah disamping, keimanan dan kebijaksanaan baginda menguruskannya. Jika tidak, ia akan memberi kesan negatif kepada psikologi sahabat dan para pengikut baginda seterusnya menjejaskan gerakan dakwah. Oleh itu, boleh dikatakan antara faktor yang penyebab kepada gangguan psikologi ini adalah kerana kurang meletakkan pergantungan kepada Allah, bahkan bergantung hanya semata kepada diri sendiri atau sesama manusia kerana meyakini bahawa keberhasilan berada pada usaha diri sendiri.

Perkembangan trauma dilihat asalnya hanyalah berbentuk bisikan mengenai kekhuatiran. Seseorang yang melayani dan terlalu memberi fokus terhadap bisikan tersebut tanpa iringan tawakal terhadap Allah menyebabkan bisikan tersebut menguasai jiwanya.

Dari itu, peranan syaitan dengan mudahnya menjerumuskannya ke lembah kekecewaan dengan menimbulkan ketakutan kepada yang tidak selayaknya.

Ringkasnya, PTSD sangat penting untuk difahami kerana ia memberi implikasi negatif yang sangat besar. Oleh keranan itu, ramai pakar psikologi telah mengemukakan pelbagai bentuk rawatan bagi memulih pesakit PTSD seterusnya mengembalikan kehidupan yang normal semula. Walaupun begitu, tidak ditemui lagi kajian berkenaan sumbangan atau pengaruh keberagamaan dalam diri individu pesakit melalui kefahaman dan penghayatan terhadap konsep takdir. Justeru kajian yang ingin diutarakan oleh pengkaji ini akan menyentuh hubungan kefahaman dan penghayatan keberagamaan keimanan yang difokuskan kepada konsep takdir dalam neraca disiplin ilmu Islam dan peranannya dalam mencegah dan merawat pesakit PTSD.

Rajah 5.2: Rumusan objektif kedua (konsep *Post-Traumatic Stress Disorder* dan pendekatan rawatan umum)



5.2.3 Menganalisis Hubungan Antara Peranan Konsep Takdir Sebagai Pendekatan Psikospiritual Dengan Gangguan *Post-Traumatic Stress Disorder*

Objektif ketiga ini telah dicapai pada keseluruhan bab empat iaitu menganalisis hubungan antara dua konsep takdir dan PTSD yang ditinjau dari perspektif rawatan psikospiritual. Pada permulaan perbincangan konsep takdir, penulis mengkonsepsikannya secara tuntas agar dapat dibuat kaitan dengan masalah PTSD. Setiap asas dan rangka konsep takdir digandingkan dengan setiap satu elemen-elemen yang membentuk kerangka teori PTSD. Perbincangan hubungan antara konsep takdir dengan faktor, gejala dan rawatan PTSD dikupas dengan menyentuh bagaimana kefahaman dan penghayatan konsep takdir mampu menjadi sokongan spiritual dalam mengelak dan mendepani faktor PTSD, mengurangkan dan memulihkan gejala-gejala PTSD serta membantu dan melengkapi rawatan PTSD.

Tinjauan hubungan antara konsep takdir dengan faktor PTSD dibuat berdasarkan pembahagian dua faktor PTSD iaitu dalaman dan luaran. Pada faktor luaran, orang yang memahami takdir akan cuba mengawal perasaan dan emosi diri ketika berdepan situasi trauma sebagai sebab pengelakan perkembangan PTSD. Faktor luaran pula, apa sahaja peristiwa akan berlaku yang mungkin menjadi faktor PTSD adalah suatu yang tidak diketahui oleh pesakit. Maka mereka terdorong untuk mengelak daripada terlibat dengan situasi trauma.

Menyentuh hubungan takdir dengan tiga gejala utamanya, takdir membentuk pengetahuan bahawa suatu perubahan alamiah seperti gejala *reexperiencing* berlaku tanpa kehendak dan usaha manusia. Hal ini akan membuatkan diri sentiasa berasa tenang dan senang dengan ketentuan Allah. Gejala ini *avoidance* pula seakan dilihat positif apabila tindakan individu berusaha mengelak daripada terlibat dengan faktor-faktor kejadian

trauma supaya dia tidak menjadi mangsa situasi traumatik secara berulang. Kefahaman terhadap takdir membentuk gejala *hyperarousal* iaitu ketakutan dalam takaran yang wajar dan mengajarnya untuk meletakkan ketakutan tersebut kepada yang selayaknya iaitu takut kepada Allah di atas kesedaran bahawa tiada yang dapat memberi manfaat dan mudarat melainkan melalui kehendak dan kekuasaan-Nya. Gejala-gejala PTSD yang tidak diatasi akan menimbulkan kesan negatif terhadap fizikal, kognitif, emosi, perilaku, sosial dan spiritual secara berlarutan sehingga beberapa minggu, bulan bahkan bertahun. Pembentukan dan pengukuhan keimanan kepada takdir akan melahirkan sikap berani untuk bergerak lebih maju. Jiwa dan semangat sentiasa bergelora untuk menelusuri kehidupan kerana meyakini bahawa apa sahaja yang bakal dihadapi tidak akan terlepas daripada ketentuan Allah.

Berkenaan rawatan PTSD pula, secara umumnya rawatan-rawatan sedia ada bagi pesakit PTSD lebih menfokuskan kepada aspek fizikal, emosi, kognitif dan sosial tanpa penekanan elemen spiritual iaitu kerohanian diri. Sedangkan di dalam tradisi Islam, *al-Nafs*, *al-Ruh*, *al-Qalb* dan *al-'Aql* merupakan empat elemen yang merujuk kepada satu entiti yang sama. Hal ini bermaksud kesakitan dan keperitan yang dialami daripada salah satu elemen tersebut, pasti memberi kesan kepada yang lainnya. Inilah titik penting kepada kajian ini iaitu cadangan penerapan aspek spiritual dalam rawatan sedia ada melalui aspek keagamaan.

Salah satu rawatan yang mudah dan cepat bagi pesakit PTSD adalah pengambilan ubat-ubatan. Takdir memandu manusia untuk memandang terus kepada Allah dan bukan sekadar memandang permukaan zahir yang hanya menjadi sebab sahaja. Pesakit PTSD yang memahami takdir sedar bahawa tugas mereka tetap terus mengambil ikhtiar merawat

penyakit mereka. Dari itu sikap berputus asa tidak pernah terlintas dalam menjalani rawatan. Mereka tidak merasa lemah dan mengeluh apabila gagal dalam sesuatu rawatan tetapi sentiasa memperbaharui ikhtiar sebagai asbab kesembuhan disamping penyertaan permohonan pertolongan daripada Allah.

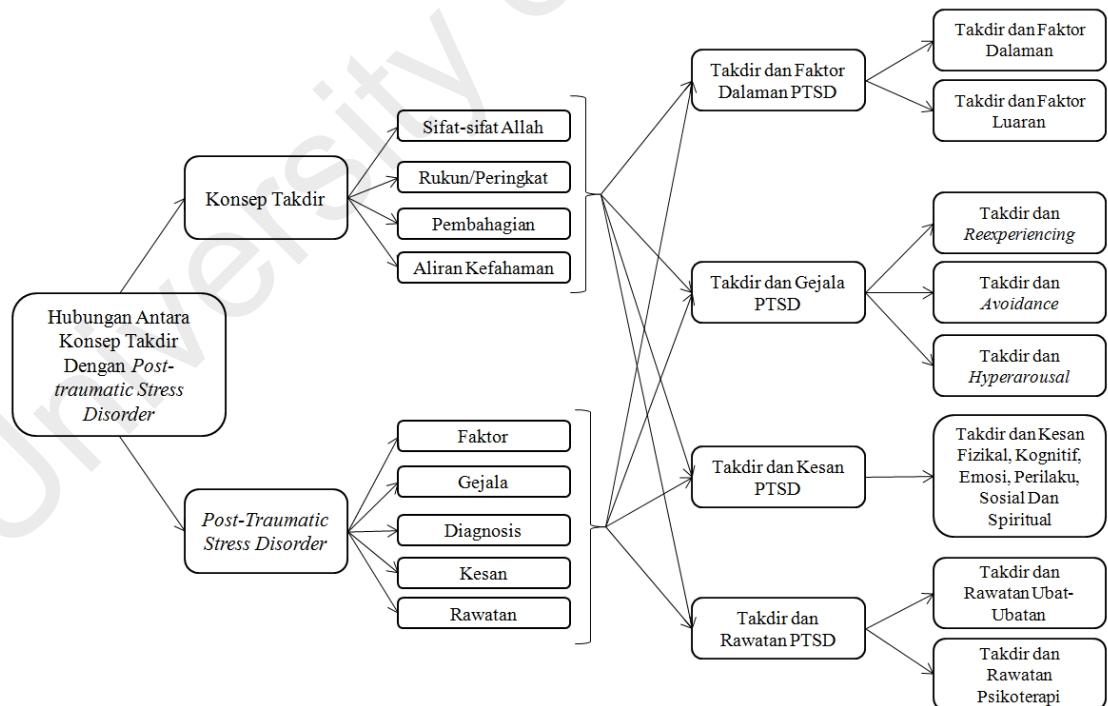
Satu lagi rawatan yang sering diamalkan adalah psikoterapi. Ketika proses rawatan psikoterapi, perawat sentiasa bersedia mendengar keluhan dan rintihan pesakit. Perasaan kesedihan dan ketakutan yang diluahkan adalah merupakan sokongan perhatian dan penghargaan kepada diri pesakit. Takdir menganjurkan seseorang untuk mengadu dan merintih kepada Allah yang sentiasa bersedia mendengar rintihan para hamba-Nya.

Rawatan psikospiritual Islam menjernihkan fikiran pesakit dengan pengetahuan akidah yang benar dengan mengenal siapa sebenarnya Tuhan dan perkara berkaitan dengannya termasuklah *al-Qada'* dan *al-Qadar*. Melalui pengetahuan dan kefahaman yang bersifat *'aqliyyah* terhadap konsep takdir dan disulami perasaan dan penghayatan yang bersifat *dhauiyyah* terhadapnya akan menjadi dasar kepada rasa bertuhan dan perasaan ditentukan. Keadaan ini seterusnya menjadi pencetus kepada pemikiran yang positif dan tingkah laku yang baik.

Melalui kaedah psikospiritual Islam, takdir mendorong individu untuk merasakan kekuasaan Allah seterusnya mendekatkan diri kepada-Nya. Kefahaman konsep takdir yang dibentuk akan menghasilkan *dhauiyyah* iaitu penghayatan seterusnya mencorakkan tingkah laku. Terkait hubungan antara konsep takdir dan rawatan psikososial terhadap pesakit PTSD yang bukan sahaja dapat meningkatkan potensi dan peranan diri dalam masyarakat, bahkan dapat memberi kesedaran dua peranan asasi diri iaitu peranan sebagai hamba kepada Allah dan peranan sebagai khalifah di atas muka bumi.

Sebagai kesimpulan, kefahaman dan penghayatan terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* berperanan sebagai dukungan dan sokongan psikospiritual dalam usaha merawat masalah PTSD. Peranan tersebut dapat dilihat apabila ia dihubungkan dengan aspek-aspek penting berkenaan PTSD seperti faktor, gejala dan rawatan-rawatan umum yang sedia ada. Apabila berdepan apa sahaja pengalaman traumatik, kefahaman dan penghayatan tersebut membentuk rohani yang mantap dan utuh dengan melahirkan elemen positif di dalam diri seperti *Khauf*, *Raja'*, tawakal, reda, syukur dan sebagainya. Elemen-elemen inilah yang menjadikan seseorang sentiasa berfikir dan berkelakuan positif walaupun pernah mendepani pengalaman trauma.

Rajah 5.3: Rumusan objektif ketiga (Hubungan Antara Peranan Konsep Takdir Sebagai Pendekatan Psikospiritual Dengan Gangguan *Post-Traumatic Stress Disorder*)



5.3 Cadangan

Seperti yang dinyatakan sebelum ini dan akan ditegaskan lagi bahawa kefahaman dan penghayatan terhadap rukun iman keenam iaitu keimanan terhadap *al-Qada'* dan *al-Qadar* mampu untuk mencegah dan membantu merawat masalah PTSD. Sehubungan itu, penulis ingin mengutarakan beberapa cadangan dan saranan kepada beberapa pihak sebagai usaha membanteras masalah PTSD dalam kalangan masyarakat di Malaysia.

Setiap individu manusia harus memaksimumkan penggunaan akal dan keupayaan inderawi yang dikurniakan oleh Allah untuk sentiasa memburu dan mencari kebenaran. Usaha tersebut diharapkan menjadi asbab kepada hadirnya hidayah keimanan kepada Allah dan mengenal agama Islam yang mencakupi pelbagai aspek kehidupan.

Khusus kepada setiap individu muslim pula untuk sentiasa berusaha belajar dan mendalami ilmu akidah untuk meningkat dan menyuburkan pengenalan dan keimanan kepada dan ajaran-Nya. Dalam masa yang sama, setiap muslim harus berhati-hati dengan pegangan akidah yang salah dan menyeleweng dengan berpegang teguh kepada aliran *ahli Sunnah wa al-Jama'ah*. Dalam perbahasan takdir, fahamam yang salah seperti *al-Qadariyyah* dan *al-Jabariyyah* bukan sahaja boleh menjerumuskan seseorang ke lereng dan jurang kesesatan bahkan memberi implikasi negatif kepada kosmologi, psikologi dan perilaku diri.

Anak-anak yang merupakan amanah ibu bapa bukan sahaja perlu diberi dan dipolok keperluan material, malah yang lebih penting adalah anak-anak perlu dicurahkan juga keperluan kerohanian keagamaan. Anak-anak yang mengalami PTSD harus diberi perhatian oleh ibu bapa dan ahli keluarga lain yang mewakili sokongan sosial terdekat. Seperti yang dicadangkan di dalam kajian ini, ibu bapa juga disarankan untuk menekankan kepada anak-

anak yang mengalami PTSD mengenai aspek keagamaan dengan memberi tumpuan kepada *al-Qada'* dan *al-Qadar*.

Kebejatan masyarakat bermula dengan falsafah individualisme dalam diri setiap individu masyarakat yang memanifestasikan kehidupan secara nafsi-nafsi. Manakala masyarakat yang harmoni adalah masyarakat yang mengambil cakna dengan keadaan sekeliling. Perubahan sikap dan kelakuan seseorang atau individu-individu dalam sesuatu kelompok masyarakat mungkin berpunca daripada pengalaman traumatik yang dilalui mereka. Cuba bertanya kepada pakar atau ahli dalam bidang kesihatan mengenai perubahan sikap mereka dan sentiasa bersedia menghulurkan bantuan kepada mereka agar pembentukan masyarakat harmoni dapat dilaksanakan. Pengabaian terhadap perubahan negatif mereka akan merosakkan institusi sesuatu masyarakat.

Bagi doktor, kaunselor atau ahli psikologi selaku perawat bagi pesakit PTSD selain mengamal dan melaksanakan rawatan sedia ada, selitkan di dalam rawatan tersebut unsur-unsur kerohanian yang berpaksi kepada pegangan akidah keagamaan supaya tidak wujud kesenjangan dalam rawatan dengan hanya atau terlalu menekankan aspek zahir sahaja. Penulis sendiri mencadangkan supaya pesakit diberitahu, diberi faham dan diingatkan mengenai konsep *al-Qada'* dan *al-Qadar* lantas pesakit dapat merasa dan menghayatinya agar ia menjadi bantuan dan dukungan dari dalam diri pesakit sendiri. Malah perawat sendiri perlu memahami konsep takdir yang merupakan salah satu elemen asas dalam pegangan akidah supaya usaha rawatan yang dilakukan tidak semata-mata bersandar kepada apa sahaja bentuk rawatan, tetapi diiringi tawakal dan doa kepada sang Penyembuh. Para guru agama pula merangkap pemimpin dan pembimbing perlu memainkan peranan

mengajar dan mendidik masyarakat dalam rangka membentuk komuniti yang beriman dan bertaqwa selain menerapkan kepentingan agama mengenai keperluan mengurus emosi diri.

Dalam kepesatan perkembangan kemajuan, Malaysia telah menyaksikan beberapa episod bencana alam sama ada berlaku secara berkala seperti banjir penghujung tahun di pantai timur atau berlaku tanpa diduga seperti tsunami dan tanah runtuh. Bencana-bencana ini selain menyumbang kepada kerugian material, ia turut memberi impak negatif kepada emosi mangsa. Situasi tersebut berkemungkinan besar menjadi pencetus kepada PTSD secara berkelompok atau dengan skala pesakit yang terlalu besar. Justeru kepada pihak kerajaan dan NGO sukarelawan bukan sahaja sepatutnya memberi sumbangan kebendaan semata, bahkan perlu menyalurkan bantuan psikologi dan rohani secara langsung kepada mangsa. PTSD yang dialami mereka perlu diurus dan dirawat dengan baik.

Bagi kajian-kajian mendatang, penulis ingin mengemukakan beberapa cadangan yang berkaitan dengan kajian ini. Pertama, kajian berkenaan akidah terutamanya berkenaan *al-Qada'* dan *al-Qadar* tidak harus dilihat kuno dan kontang. Ia harus dikembangkan dengan membuat perkaitan atau perhubungan dengan tata kehidupan manusia sebagai pembuktian kepada salah satu indikator kesyumulan agama Islam dan kerelevanannya untuk dipegang dan diamalkan oleh semua orang pada setiap masa. Kedua, kajian yang melibatkan apa sahaja bentuk rawatan perlulah sentiasa diselitkan elemen kerohanian keagamaan di dalam setiap rawatan yang dilakukan kerana ia merupakan salah satu perkara yang sangat penting. Ketiga, seperti sedia maklum, kajian ini hanyalah sekadar bersifat teoritikal sahaja. Justeru, ia boleh dikembangkan lagi dengan menghadirkan pembuktian melalui kajian lapangan dengan memilih beberapa orang pesakit PTSD sebagai subjek sampel kajian.

5.4 Penutup

Penulis mengharapkan kajian ini dapat meningkatkan nilai tambah pada ilmu dan akademik terutamanya dalam bidang pengajian Islam dan psikologi. Kajian ini juga diharap mampu memberi sumbangan kepada masyarakat dalam mendepani masalah-masalah yang berkaitan dengan trauma. Paling tidak, ia menjadi pencetus fikiran kepada kajian-kajian yang lebih luas dan lebih mendalam di masa akan datang.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

Buku Bahasa Melayu dan Bahasa Arab

- ‘Abd al-Jabbar al-Hamzani. *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-‘Adl*. Kaherah: Wuzarat wa al- Irsyad al-Qawmi, t.t.
- ‘Abd al-Karim Zaidan. *Al-Iman bi al-Qada’ wa al-Qadar wa Atharuhu fi Suluk al-Insan*. Terj; Sidang Penterjemah Pustaka Salam, *Qada’ & Qadar Kesannya Terhadap Perilaku Manusia*. Kuala Lumpur: Pustaka salam, 2003.
- ‘Abd Allah bin Sa’d bin Abi Jamrah. *Mursyid al-Qari bi Syarh Mukhtasar Sahih al-Bukhari*, terj. *Petunjuk Untuk Pembaca*. Kuala Lumpur: Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, 2016.
- ‘Abd Allah Muhammad al-Syathari. *Al-Mukhtasar fi Tafsir al-Quran al-Karim*. Beirut: Maktabah Rawa’i al-Mamlakah, t.t.
- ‘Abd al-Rahman Hasan Habannakah al-Maidani. *Al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Ususuha*. Beirut: Dar al-Qalam, 1979.
- ‘Abd al-Rahman Salih Mahmud. *Al-Qada’ wa al-Qadar fi Daui al-Kitab wa al-Sunnah*. Kuwait: Dar al-Watan, 1997.
- Abdul Hadi Awang. *Beriman Kepada Qada’ dan Qadar*. Kota Bharu: Pustaka Aman Press, 2001.
- Abdul Hadi Awang. *Fahaman dan Ideologi Umat Islam*. Selangor: PTS Islamika, 2008.
- Abdullah bin Muhammad Basmeih. *Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Quran 30 Juzu’*. Kuala Lumpur: Dar al-Fikr, 2013.
- Abu al-Yazid Abu Zaid. *Al-‘Aqidah al-Islamiyyah ‘Inda al-Fuqaha’ al-Arba’ah*. Kaherah: Dar al-Salam, 2007.
- Abu Daud, Sulaiman ibn Ash’ath. “Sunan Abi Daud,” dalam *Mausu‘ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh. Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- Ahmad Sunawari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, UKM, 2008.
- Al-Asfahani, Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad. *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 2002.
- Al-Ash‘ari, Abu al-Hassan ‘Ali bin Isma’il. *Al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*. Dimashq: Maktabah Dar al-Bayan, 1981.

- Al-Ash‘ari, Abu al-Hassan ‘Ali bin Isma‘il. *Kitab al-Luma’ fi al-Rad ‘ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida’*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, t.t.
- Al-Baghdadi, ‘Abd al-Qahir bin Tahir. *Al-Farq baina al-Firaq*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1997.
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husain. *Al-Qada’ wa al-Qadar*. Kaherah: Dar al-Taufiqiah, 2010.
- Al-Baijuri, Burhan al-Din Ibrahim. *Tuhfah al-Murid Hashiah al-Baijuri ‘ala Jauharah al-Tauhid*. Kaherah: Dar al-Salam, 2015.
- Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il. “Sahih al-Bukhari,” dalam *Mawsu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh. Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- Al-Buti, Muhammad Sa‘id Ramadan. *Hurriyyah al-Insan fi Zill ‘Ubudiyyatihi li Allah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Al-Buti, Muhammad Sa‘id Ramadan. *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah Wujud al-Khaliq wa Wazifah al-Makhluq*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Fatani, Ahmad bin Muhammad Zain Bin Mustafa. *Faridah al-Faraid Fi ‘Ilm al-Aqaid*. Thailand: Matba‘ah Bin Halabi, t.t.
- Al-Fatani, Wan Isma‘il bin Wan ‘Abd al-Qadir. *Tabsirah al-Adani ‘ala Syarh Bakurah al-Amani*. Fatani: Matba‘ah bin Halabi, t.t.
- Al-Fatani, Zain al-‘Abidin bin Muhammad, *Aqidah al-Najin Fi ‘Ilm Usul al-Din*. Pulau Pinang: Percetakan al-Ma‘arif Sdn. Bhd, t.t.
- Al-Firyabi, Abu Bakr ibn Muhammad. *Kitab al-Qadr*. Tahqiq, Khalid Mustafa Tartusi. Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2007.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Harari, Abd Allah. *‘Umdah al-Gharib fi Mukhtasar Bughayah al-Talib*. Beirut: Dar al-Mashari’, 2009.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Sharh al-Mawaqif*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Kitab al-Ta’rifat*. Singapura: al-Haramain, 1980.
- Al-Khalili, Ahmad bin Hamad Sulaiman. *Sharah Ghayah al-Murad fi Nazm al-I’tiqad*. Oman: t.tp, 2003.

- Al-Khattabi, Abu Sulaiman Hamad bin Muhammad. *Ma'alim al-Sunan Sharh Sunan Abi Daud*. Kaherah: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1950.
- Al-Lalikai, Abu al-Qasim bin al-Hassan. *Sharah Usul 'Itiqad ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Riyad: Dar Tayyibah, 1980.
- Al-Marighni, Ibrahim bin Ahmad. *Tali' al-Bushra 'ala al-'Aqidah al-Sughra*. Kuwait: Dar al-Diya', 2012.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhy al-Din bin Sharaf. *Sharh al-Nawawi 'ala Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1392h.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Syaraf. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim*. Kaherah: Muassasah al-Qurtubah, 1994.
- Al-Nawawi, Muhy al-Din. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995.
- Al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. *Al-Jami' li Ahkam al-Quran*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1966.
- Al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. *Al-Jami' li Ahkam al-Quran*. Beirut: al-Risalah, 2006.
- Al-Raghib al-Asfahani. *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.
- Al-Saffarini, Muhammad bin Ahmad. *Lawami' al-Anwar al-Bahiah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1984.
- Al-Sanusi, Abu Abd Allah Muhammad bin Yusuf. *'Aqidah Ahl al-Tauhid Sharah al-'Aqidah al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1996.
- Al-Sha'rani, 'Abd al-Wahhab bin Ahmad. *'Aqidah al-Imam al-Sha'rani min Khilal Ba'di Muallafatih*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010.
- Al-Shahrastani, Abu al-Fath Muhammad ibn 'Abd al-Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*. Kaherah: Mu'assasat al-Halabi, 1968.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Al-Taftazani, Sa'd al-Din Mas'ud bin 'Umar. *Sharh al-'Aqaid al-Nasafiyyah, Jam'u al-Faraid bi Inarah Sharh al-'Aqaid*. Karachi: Maktabah al-Madinah, 2012.
- Al-Tahawi, Abu Ja'far al-Tahawi. *Al-'Aqidah al-Tahawiyyah*. Terj. Md Sahari Abdullah. Selangor: Jabatan Mufti Negeri Selangor.
- Al-'Uthaimin, Muhammad bin Salih. *Rasail fi al-'Aqidah*. Riyad: Dar Tayyibah, 1985.

- Al-'Uthaimin, Muhammad bin Salih. *Sharah Lum'ah al-'Itiqad al-Hadi ila Sabil al-Rashad li Ibn Qudamah al-Maqdisi*. Riyad: Maktabah Dar Tabariyyah, 1995.
- Ali Muhyi al-Din al-Qarah Daghi. *Al-'Aqidah al-Islamiyyah*. Rabat: ISESCO, 1995.
- Azizi Yahaya et al. *Punca Dan Rawatan Kecelaruhan Tingkah*. Kuala Lumpur: PTS, 2006.
- Fairuzabadi, Muhammad ibn Ya'qub. *Al-Qamus al-Muhit*. Muassasah al-Risalah, 1987.
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972.
- Ibn al-Athir, Majd al-Din Abi al-Sa'adat al-Mubarak ibn Muhammad al-Jazari. *Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006.
- Ibn Faris, Abu Husain Ahmad. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Tahqiq, 'Abd al-Salam Harun. Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1972.
- Ibn Hajar al-Haitami, Ahmad bin Muhammad. *Fath al-Mubin li Syarh al-Arba'in*. Mesir: al-Tab'ah al-'Asirah al-Syarafiyyah, 1320h.
- Ibn Hajr al-'Asqalani. *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*. Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- Ibn Kathir, Isma'il bin 'Umar. *Tafsir Ibnu Kathir*. Riyad: Dar al-Salam, 2004).
- Ibnu Manzur, Abu Fadl Jamal al-Din al-Ansari. *Lisan 'Arab*. Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010.
- Ibu Qayyim al-Jauziyyah. *Shifa' al-'Alil fi Masail al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1978.
- Imad al-Din bin Ahmad bin Abi Hajlah. *Al-Nujum al-Lami'ah fi Thaqafah al-Muslim al-Jami'ah*. Dar al-Fath, 2009.
- Kamus Besar Arab-Melayu Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.
- Kamus Dewan*. Ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2005.
- Mohd Zaidi bin Ismail. *Aqal Dalam Islam: Satu Tinjauan Epistemologi*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2016.
- Muhammad al-Mubarak. *Aqidah Islam di dalam al-Quran*, Terj. oleh Mudaser bin Rosder. Kuala Lumpur: Pustaka Fajar, 1988.
- Muhammad Hassan. *Al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*. Mesir: Maktabah Fayyad, 2007.
- Muhammad ibn Ibrahim al-Hamd. *Al-Iman bi al-Qada' wa al-Qadar*. Riyad: Dar Ibn Khuzaymah, 2007.

- Muslim. Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim. "Sahih Muslim," dalam *Mausu'ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh. Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- Mustafa Dib al-Bugha, *Nizam al-Islam fi al-'Aqidah wa al-Akhlak wa al-Tashri'*. Damsyiq: Dar al-Mustafa: 2006.
- Mustafa Hamdu 'Ulyan al-Hanbali. *Al-Hanabilah wa al-Ikhtilaf ma'a al-Salafiyyah al-Mu'asirah*. Urdun: Dar al-Nur al-Mubin, 2013.
- Mustafa Sa'id al-Khan dan Muhyi al-Din Dib Mastu. *al-'Aqidah al-Islamiyyah: Arkanuha - Haqaiquha – Mufsidatuha*. Damsyiq: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1999.
- Nordi Achie. *Pemikiran Za'ba dalam Falsafah Takdir (1932)*. Sabah: Universiti Malaysia Sabah, 2006.
- Nukman Abbas. *Al-Asy'ari (874 – 935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.
- Rushdi Ramli. *Akidah Ahli sunnah wal Jama'ah Prinsip Utama Berdasarkan Risalah 'Itiqad Ahli sunnah wal Jama'ah Karya Imam Abu Ja'afar Ahmad bin Muhammad al-Tahawi*. Kuala Lumpur: al-Baian, 2004.
- Sa'id 'Abd al-Latif Foudah. *Buhuth fi 'Ilmi al-Kalam*. Urdun: Dar al-Razi, 2004.
- Said Haji Ibrahim, *Perbandingan Aqidah dan Fahaman Umat Islam*. Kuala Lumpur: Dar al-Ma'rifah, 1997.
- Singgih D. Gunarsa. *Konseling Dan Psikoterapi*. Jakarta: Gunung Mulia, 2007.
- Sulaiman Masri, *Kaedah Penyelidikan dan Panduan Penulisan: Esei, Proposal, Tesis*. Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2005.
- Umar Sulaiman al-Ashqar. *Al-Qada' wa al-Qadar*. Urdun: Dar al-Nafa'is, 2007.
- Yusuf al-Qaradawi. *Al-Iman bi al-Qadar*. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000.

Buku Bahasa Inggeris

- Adam Cash. *Wiley Concise Guides to Mental Health: Posttraumatic Stress Disorder*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2006.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fifth Edition (DSM-5)*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Benjamin J. Sadock and Virginia A. Sadock. *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences / Clinical Psychiatry*. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2007.

- Bruce H. Young, Dudley D. Blake, *Group Treatments for Post-traumatic Stress Disorder*. Philadelphia: Taylor and Francis Group, 1999.
- Charles R. Figley. *Compassion Fatigue: Coping With Secondary Traumatic Stress Disorder*. New York: Taylor and Francis, 2013.
- Cheryl A. Roberts. *Coping with Post-Traumatic Stress Disorder: A Guide for Families*. North Carolina: McFarland & Company Publishers, 2003.
- Claudia Zayfert and Carolyn B. Becker. *Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD: A Case Formulation Approach*. New York: Guilford Press, 2007.
- Committee on Gulf War and Health: Physiologic, Psychologic, and Psychosocial Effects of Deployment-Related Stress, Institute of Medicine of The National Academic. *Posttraumatic Stress Disorder: Diagnosis and Assessment*. Washington: National Academies Press, 2006.
- Dan J. Stein, Matthew Friedman and Carlos Blanco. *Post-traumatic Stress Disorder*. United Kingdom: John Wiley & Sons Publication, 2011.
- Dan Stein, Jonathan Ipser and Soraya Seedat. *Pharmacotherapy for Post Traumatic Stress Disorder (PTSD)*. United Kingdom: Wiley & Sons, 2009.
- Daniel Burston. *Erik Erikson and the American Psyche: Ego, Ethics, and Evolution*. New York: Jason Aronson, 2007.
- David Kinchin. *Post Traumatic Stress Disorder: The Invisible Injury*. United Kindom: Oxfordshire, 2004.
- Don R. Catherall. "Family as a Group Treatment for PTSD" in *Group Treatments for Post-Traumatic Stress Disorder*, ed. Bruce H. Young and Dudley D. Blake. Philadelphia: Taylor and Francis, 1999.
- Edna Foa, Elizabeth Hembree and Barbara Olaslov Rothbaum, *Prolonged Exposure Therapy for PTSD: Emotional Processing of Traumatic Experience*. New York, Oxford University Press, 2007.
- George Henderson and Willie Bryan. *Psychosocial Aspects of Disability*. Illinois: Charles Thomas Publisher, 2011.
- Glenn R. Schiraldi. *The Post-Traumatic Stress Disorder Sourcebook: A Guide to Healing, Recovery and Growth*. New York: Mc Graw Hill, 2009.
- Hazel E. Nelson. *Cognitive Behavioural Therapy with Schizophrenia: A Practice Manual*. United Kingdom: Nelson Thornes, 2001.
- Heidi G. Kaduson and Charles E. Schaefer. *Short-Term Play Therapy for Children*. New York: The Guildford Press, 2015.

- James Knipe. *EMDR Toolbox: Theory and Treatment of Complex PTSD and Dissociation*. New York: Springer Publishing: 2015.
- Julian D. Ford, Damion J. Grasso, Jon D. Elhai and Christine A. Courtois, *Posttraumatic Stress Disorder: Scientific and Professional Dimensions*. San Diego: Academic Press, 2015.
- Linda Caroline Winn. *Post Traumatic Stress Disorder and Dramatherapy: Treatment and Risk Reduction*. United Kingdom: Jessica Kingsley Publishers, 1994.
- Mark Goulston. *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies*. Hoboken: Wiley Publishing, 2007.
- Masaru Emoto. *The Hidden Messages in Water*, terj., David A. Thayne. New York: Atria Books, 2004.
- Nelson Murray Gantz. *Manual of Clinical Problems in Infectious Disease*. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2006.
- Rachel Yehuda. *Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder*. American Psychiatric Association Publishing, 1999.
- Robert Kane. *A Contemporary Introduction To Free Will*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Robert N. McLay. *At War with PTSD: Battling Post Traumatic Stress Disorder with Virtual Reality*. Maryland: Johns Hopkins University Press, 2012.
- Ruby Lauderdale-Akhigbe. *Combining Biblical Perspectives and Cognitive Behavioral Therapy in the Treatment of Anxiety, Depression and Low Self-Esteem*. Pennsylvania: Dorrance Publishing, 2010.
- Scharf, R.Sharf. *Theories of Psychotherapy and Counseling: Concepts and Cases*. Belmont, CA: Cengage Learning, 2010.
- Shalini Verma. *Word Power Made Handy*. Ram Nagar: S.Chand & Company, 2000.
- Sharon L. Johnson. *Therapist's Guide to Posttraumatic Stress Disorder Intervention*. United Kingdom: Elsevier, 2009.
- Shirley Glynn, Charles Drebing dan Walter Penk, "Psychosocial Rehabilitation," dalam *Effective Treatments for PTSD: Practice Guidelines from the International Society for Traumatic Stress Studies*, ed. Edna B. Foa, et al. New York: The Guilford Press, 2009.
- Stanley Krippner, Daniel B. Pitchford and Jeannine Davies. *Biographies of Disease: Post-traumatic Stress Disorder*. California: Greenwood ABC-CLIO, LLC, 2017.

Tesis / Disertasi Bahasa Melayu dan Bahasa Arab

- Achmad Syukron Abidin, “Konsep Qada’ Dan Qadar Dalam Kitab Hikam Karya Ibnu Ata’allah as-Sakandari” (disertasi sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015).
- Ahmad Sofyan, “Keimanan Terhadap Qadla dan Qadar Kaitannya Dengan Rasa Percaya Diri Pada Remaja Tunanetra” (disertasi sarjana Sosial Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008).
- Cipto Raharjo, “Karya Patung Sebagai Media Ekspresi Perenungan Kemerdekaan Manusia Dalam Menentukan Pilihan Nasib” (disertasi Sarjana Universitas Sebelas Maret, Surakarta, 2004).
- Fadillah Ulfa, “Beberapa Isu Pilihan Berkaitan *Qada’* dan *Qadar* Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Kajian Kitab *Shifa’ al-‘Alil*” (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012).
- Hadiy ‘Alwan Najm al-Mawla, “Qadaya al-Qadr: Dirasat Mawdu‘iyyat ‘Aqdiyah fi Sahih al-Bukhari” (tesis kedoktoran Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2014).
- Himawan Fahmy Labieb, “Konsep Qada’ Qadar (Studi Kritis Penafsiran Muhammad Syahrur Terhadap Ayat-Ayat Qada’ Qadar)” (disertasi sarjana Theologi Islam, Institut Islam Agama Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003).
- Imanniah Ishak, “Kajian Tentang Kefahaman Terhadap Qada dan Qadar Di Kalangan Saudara Baru Di Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur” (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2008).
- Mohd Hamidi Ismail, “Af’al Allah Menurut al-Jurjani (m.816H-1413H): Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih dari *Sharh al-Mawaqif*” (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011).
- Mu’ammarr, “Kajian Hadis Tentang Konsep Ikhtiar Dan Takdir Dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazali Dan Nurcholish Madjid (Studi Komparasi Pemikiran)” (disertasi sarjana Theologi Islam, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011).
- Syed Mohammad Hilmi, “Konsep Qada’ dan Qadar di Dalam Islam: Suatu Kajian Tentang Kefahaman Orang Melayu di Bandar Kuantan” (disertasi sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2001).
- Yuliyanti Fatkhiyatun Nafiah, “Pengaruh Pemahaman Konsep Takdir Terhadap Keaktifan Belajar Siswa Kelas IX SMP Negeri 2 Banyubiru Kabupaten Semarang Tahun 2011” (disertasi sarjana Pendidikan Islam, Program Studi Pendidikan Agama Islam, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (Stain), Salatiga, 2011).

Zunus Safrudin, “Konsep Takdir Murtadha Muthahhari Dan Implikasinya Dengan Pembentukan Akhlak Peserta Didik Dalam Pendidikan Agama Islam” (disertasi sarjana Pendidikan Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014).

Artikel / Makalah / Kertas Kerja Bahasa Melayu

Abdull Rahman Mahmood dan Mohd Haidhar, “Nazariah Af‘al al-‘Ibad ‘Inda al-Mu’tazilah,” *International Journal of Islamic Thought* (Disember 2014), 87-102.

Abdull Rahman Mahmood dan Mudasir Rosder, “Persoalan Perbuatan Manusia Menurut Pandangan Syeikh Daud al-Fatani” (makalah, International Seminar On Islamic Thoughts Proceedings, Islam: Past, Present And Future, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 7-9 Disember 2004), 127-137.

Ahmad Sunawari Long, “Falsafah Fatalisme Dan Minda Melayu,” (makalah, International Seminar On Islamic Thoughts Proceedings, Islam: Past, Present And Future, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 7-9 Disember 2004).

Amirah Diniaty, “Konselor Waspadai Secondary Traumatic Stress Saat Memberi Pelayanan Konseling Bagi Klien” (makalah, Prosiding International Guidance and Counseling Seminar 2014 Padang, 6 -7 Mac 2014).

Andri Nirwana. AN, “Musibah dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal al-Mu’ashirah* 10, no. 2 (Julai 2013).

Citra Ayu Pratiwi, Suci Murti Karini dan Rin Widya Agustin, “Perbedaan Tingkat Post-Traumatic Stress Disorder Ditinjau Dari Bentuk Dukungan Emosi Pada Penyintas Erupsi Merapi Usia Remaja dan Dewasa di Sleman, Yogyakarta,” *Jurnal Wacana* 4, no. 8 (2012), 86-115.

Elyusra Ulfah, “Intervensi Spiritual Emotional Freedom Technique Untuk Menurunkan Gangguan Stres Pasca Trauma Erupsi Gunung Merapi,” *Journal of Educational, Health and Community Psychology* 2, no. 1 (2013), 38-57.

Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, “Al-Mu’tazilah wa Musahamatuhum fi al-Fikr al-Islami,” *Jurnal Usuluddin* 18 (2003), 211-226.

Fadilah Zaini, “Ketuhanan dan Manusia Dalam Pembentukan Peradaban Manusia Menurut Perspektif Islam,” *Jurnal Kemanusiaan* (Januari 2004), 95-105.

Fariza Md. Sham, “Tekanan Emosi Remaja Islam,” *Jurnal Islamiyyat* 27, no. 1 (2005), 6.

- Ibrahim Abu Bakar, "Qadak dan Qadar dalam Pemikiran al-Hadi dan Za'ba" (makalah, Seminar Za'ba Mengenai Alam Melayu (Nilai-nilai Peradaban Melayu), 12-14 Ogos 2003).
- Khairunnas Rajab dan Wan Muhammad Fariq, "Psikologi Qadak Dan Qadar," *Jurnal Hadhari* 6, no. 1 (2014), 13-26.
- Mira Fauziah, "Beriman Kepada Qadha Dan Qadar Dalam al-Qur'an," *Jurnal al-Mu'ashirah* 11, no. 1, (Januari 2014), 51-65.
- Mohd Hamidi dan Mohd Fauzi, "Af'al Allah menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah," *Jurnal Afkar* 17 (2015), 1-24
- Muhammad Atiullah Othman, Indriaty Ismail dan Ibrahim Abu Bakar, "Kehendak Manusia: Justifikasi dan Pengkategorian Berdasarkan Tanggungjawab," *Jurnal Islammiyyat* 36, no. 1 (2014), 57-62.
- Nor Azah Abdul Aziz, "Kaedah Menangani Stres Dengan Solat", *Journal of Islamic and Arabic Education* 3, no. 2 (2011).
- Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail dan Idris Awang, "Pendekatan Baru Maqasid al-Shariah dalam Pengajian Syariah Di Malaysia: Satu Analisis," *Jurnal Fiqh*, no. 3 (2006).
- Shaikh Mohd Saifuddin, "Pengurusan Bencana Alam Dari Perspektif Islam," dalam *Koleksi Kertas Kerja Isu Semasa Menghurai Permasalahan Islam Semasa Siri 4* (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2006).
- Sunardi, "Gangguan Stres Pasca Trauma (Post Traumatic Stress Disorder) Dalam Perspektif Konseling," *Makalah, GSPT*, Fakultas Ilmu Pendidikan, Universitas Pendidikan Indonesia, 2007.
- Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman dan Che Zarrina Sa'ari, "Kesan Kefahaman Konsep Takdir Terhadap Pembangunan Modal Insan," *Jurnal Usuluddin* 27 (2008).
- Syed Mohammad Hilmi, "Permasalahan Sekitar Qada' dan Qadar," *Jurnal Afkar* 7 (2006), 63-92.
- Tohirin, "Perspektif Psikologi Islam Tentang Kecerdasan," di dalam Khaidzir Ismail et. al., *Psikologi Islam, Falsafah Teori dan Aplikasi* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016).
- Wan Zailan Kamaruddin, "Aliran al-Mujbirah dan Kesan Pemikirannya di Malaysia," *Jurnal Usuluddin* 12 (2000), 59-72.
- Wan Zailan Kamaruddin, "Konsep Kewajiban dan Tanggungjawab (al-Taklif) Dalam Pemikiran Islam: Penerapan dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Masyarakat Muslim," *Ushuluddin: Jurnal Tentang Kajian Pemikiran Islam Klasik dan Modern* 8, no. 2, 132-140.

Wan Zailan Kamaruddin, "Konsep Perbuatan Allah (Af'al Allah) Dalam Pemikiran Islam, Pengaruh dan Kesannya Kepada Pemikiran Umat Islam di Malaysia," *Jurnal Pengajian Melayu* 14 (2004), 48-63.

Zaenal Abidin, "Ketika Stress Beraksi Islam Punya Solusi", *Jurnal Dakwah dan Komunikasi (KOMUNIKA)*.

Artikel / Makalah / Kertas Kerja Bahasa Inggeris

Bryant, R.A. et al., "Imaginal Exposure Alone and Imaginal Exposure With Cognitive Restructuring in Treatment of Posttraumatic Stress Disorder," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71 (2003), 706-712.

Claude M. Chemtob, Joanne Nakashima dan John G. Carlson, "Brief Treatment For Elementary School Children With Disaster-Related Posttraumatic Stress Disorder: a Field Study," *Journal of Clinical Psychology* 58, no. 1, (January 2002), 99-112.

Dale A. Matthews et al., "Religious Commitment and Health Status A Review of the Research and Implications for Family Medicine", *Archives of Family Medicine* 7, (Mar/Apr 1998), 118-124.

Foa, E.B. et al., "Randomized Trial of Prolonged Exposure For Posttraumatic Stress Disorder With and Without Cognitive Restructuring: Outcome at Academic and Community Clinics," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 73 (2005), 953-964.

Gosia Lipinska, David Baldwin dan Kevin Thomas, "Pharmacology for Sleep Disturbance in PTSD," *Human Psychopharmacol* 31, no. 2 (Mac 2016), 156-163.

Gu, Wenjie, Wang Chao and Li Zuofeng, "Pharmacotherapies for Posttraumatic Stress Disorder: A Meta-Analysis," *Journal of Nervous & Mental Disease* 204 no. 5 (May 2016), 331-338.

H. Javidi, M. Yadollahie, "Post-traumatic Stress Disorder," *The International Journal of Occupational and Environmental Medicine* 3, no. 1 (January 2012).

Hannah Murray, Christopher Merritt dan Nick Grey, "Returning To The Scene of The Trauma in PTSD Treatment – Why, How And When?" *The Cognitive Behaviour Therapist* 8 (2015), 1-12.

James W. Hopper et al., "Neural Correlates of Reexperiencing, Avoidance, and Dissociation in PTSD: Symptom Dimensions and Emotion Dysregulation in Responses to Script-Driven Trauma Imagery," *Journal of Traumatic Stress* 20, No. 5 (October 2007), 713-725.

Jonathan Davidson, "Drug Therapy of Post-Traumatic Stress Disorder," *The British Journal of Psychiatry* 160, no. 3 (1992), 309-314.

- Klarić et. al., "Secondary Traumatization and Systemic Traumatic Stress," *Medicina Academica Mostariensia* 1, no. 1 (2013), 29-36.
- Matthew J. Friedman, "Treatments for PTSD: Understanding the Evidence," *PTSD Research Quarterly*, National Center for PTSD 19, no. 3 (2008), 1-11.
- Monica Cyr dan Merry Kathleen Farrar, "Treatment for Posttraumatic Stress Disorder," *The Annals of Pharmacotherapy* 34, (March 2000), 366-376.
- Naomi Breslau, "The Epidemiology of Trauma, PTSD, and Other Posttrauma Disorders," *SAGE Journals, Trauma, Violence, & Abuse* 10, no. 3 (Julai 2009), 198-210.
- Patrick Smith, et al, "Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD in Children and Adolescents: A Preliminary Randomized Controlled Trial," *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 46, no. 8 (August 2007), 1051-1061.
- Pe Huey Chyi, "Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) Among Fire and Rescue Team Members Following The Flood in Pahang" (disertasi sarjana, Fakulti Kejuruteraan, Universiti Malaya, 2014).
- Rothbaum, B.O. "A Controlled Study of Eye Movement Desensitization and Reprocessing In The Treatment of Posttraumatic Stress Disordered Sexual Assault Victims," *Bulletin of the Menninger Clinic*, 61 (1997), 317-334.
- Rothbaum, B.O. et. al., "Augmentation of Sertraline With Prolonged Exposure in The Treatment of Posttraumatic Stress Disorder," *Journal of Traumatic Stress*, 19 (2006), 625-638.
- S.Collins, A.Long, "Working with the Psychological Effects of Trauma: Consequences for Mental Health-Care Workers - a Literature Review," *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 10, no. 4 (August 2003), 417-424.
- Sandra L.Kilpatrick, "The Psychospiritual Clinician's Handbook: Alternative Methods for Understanding and Treating Mental Disorders", *Primary Care Companion Journal Clinical Psychiatry* 8, no. 2 (2006), 108-109.
- Schell, Terry L., Marshall, Grant N. dan Jaycox, Lisa H., "All Symptoms Are Not Created Equal: The Prominent Role of Hyperarousal in the Natural Course of Posttraumatic Psychological Distress," *Journal of Abnormal Psychology* 113, no. 2 (Mei 2004) 189-197.
- Taylor, S. et. al., "Comparative Efficacy, Speed, and Adverse Effects of Three PTSD Treatments: Exposure Therapy, EMDR, and Relaxation Training," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71 (2003), 330-338.
- Terri Lynn Creamer, Becky J. Liddle, "Secondary Traumatic Stress Among Disaster Mental Health Workers Responding To The September 11 Attacks," *Journal of Traumatic Stress* 18, no. 1 (February 2005), 89-96.

William Yule et. al, "Long-term Psychological Effects of a Disaster Experienced in Adolescence: I: The Incidence and Course of PTSD," Cambridge University Press, *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 41, no. 4, (2000), 503-511.

Y. Neria, A. Nandi dan S. Galea, "Post-Traumatic Stress Disorder Following Disasters: A Systematic Review," *Psychological Medicine* 38, no. 4, (April 2008), 467-480.

Laman Sesawang

"Exposure Therapy for PTSD", laman sesawang *AnxietyBC*, dicapai 2 April 2017, <https://www.anxietybc.com/parenting/tools/exposure-therapy-ptsd>.

"Exposure Therapy", laman *GoodTherapy.org*, dicapai 2 April 2017, <http://www.goodtherapy.org/learn-about-therapy/types/exposure-therapy>.

"Post-traumatic Stress Disorder," laman Sesawang *American Psychological Association*, dicapai pada 16 Jun 2016, <http://www.apa.org/topics/ptsd/index.aspx>.

"Post-traumatic Stress Disorder", laman sesawang Merriam-Webster, dicapai 8 Februari 2017, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/post-traumatic%20stress%20disorder>.

"Prolonged Exposure Therapy (PE) for PTSD", laman sesawang *U.S. Department of Veterans Affairs*, dicapai 2 April 2017, <https://www.mentalhealth.va.gov/ptsd/pe-ptsd.asp>

"Prolonged Exposure Therapy for PTSD (PE)," laman sesawang *Center For Development Psychology*, dicapai pada 2 Mei 2017, <http://deploymentpsych.org/treatments/prolonged-exposure-therapy-ptsd-pe>.

"Psychospiritual," laman sesawang *English Oxford Living Dictionary* pada 18 Jun 2017 di pautan, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/psychospiritual>.

"PTSD and Problems with Alcohol Use" laman sesawang *U.S. Department of Veterans Affairs*, dicapai 15 Mac 2017, <http://www.ptsd.va.gov/public/problems/ptsd-alcohol-use.asp>.

"PTSD: National Center for PTSD", laman sesawang *U.S. Department of Veterans Affairs*, <https://www.ptsd.va.gov/public/treatment/therapy-med/prolonged-exposure-therapy.asp>.

Mohd Rushdan Mohd Jailani, "Bimbingan Terapi Psikospiritual," laman sesawang *Sinar Harian*, pada 18 Jun 2017, <http://www.sinarharian.com.my/rencana/bimbingan-terapi-psikospiritual-1.169732>.

Norhafiza Musa, “Kesan Psikologi Mangsa Banjir,” laman sesawang *Sinar Harian Online* bertarikh 11 Disember 2013, dicapai 9 Mac 2016, <http://www.sinarharian.com.my/kesan-psikologi-mangsa-banjir-1.229527>.

Syed Qutb, “Surah al-Ma‘arij, 80-81”, laman sesawang *Tafsir fi Zilal al-Quran Bahasa Melayu Edisi Lengkap*, dicapai 2 Jun 2017, <https://tafsirzilal.files.wordpress.com/2015/04/al-maarij-melayu.pdf>.

University of Malaya